رائد السمهوري

السلف المتخيّل

مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة
أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيَّل







السلف المتخيّل

مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة

أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيَّل

======================

رائد السمهوري

=====================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

السمهوري، رائد

السلف المتخيل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة: أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل/رائد السمهوري.

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-295-0

1. السلفيون (دعاة). 2. الإسلام، دعوات سلفية. 3. المذهب الحنبلي. أ. ابن حنبل، أحمد بن محمد. ب.العنوان.

297.814

العنوان بالإنكليزية

:«The Imagined «Salaf
An Analytical Historical Approach to the «Salaf» of the
««Miḥna
(Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Imagined Aḥmad Ibn Ḥanbal)

by Ra’ed Alsamhouri

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 4965 11
رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس:
00961 1991839

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، آب/أغسطس 2019

إلى زهراتي الثلاث؛ أمل ومحمد ومودّة

المحتويات

القسم الثاني
سلف المحنة: أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيّل

الفصل الثالث
أحمد بن حنبل وتأسيس «سلف المحنة»

الفصل الرابع
تأبيد «سلف المحنة» أحمد بن حنبل المتخيّل

مقدمة

أصحّ قول من الحاكي فنقبله .. أم كل ذاك أباطيل وأسمارُ؟
شيخ المعرّة

كان مشروع هذا الكتاب سؤالًا انقدح في ذهني وأنا أحرر، مع زملائي في قسم التحرير في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كتاب المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة[1]: هل مفهوم «السلف» يعبّر عن جماعة حقيقية أم متخيّلة؟ ولئن سألت أي سلفي: ما السلف؟ لأجابك بلا تردد: هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، وهي اللازمة التي يسمعها المصلّون في ختام خطبة كل جمعة. فما أكثر ما تقرأ وتسمع: قال السلف، فعل السلف. حتى لو لم يكن هذا موطن «إجماع» بشروط الإجماعِ «المتفق عليه»، الملزم، والقطعي الثبوت من دون شك، دع عنك الإجماعات الظنية المختلف فيها كالإجماعِ السكوتي، أو الإجماعات الطائفية، كإجماعات أهل الحديث أو عملِ أهل المدينة، على سبيل المثال.

ولا أوضح دليلًا على هذا «التعميم» المضلِّل من قول ابن تيمية، على سبيل المثال، في سياق حديثه عن عقوبة «الدعاة إلى البدع»: «والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق المسلمين وعقوبته تكون تارة بالقتل وتارة بما دونه، كما قتل السلف جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهم»[2].

فهل قتل «السلف» (بما تعنيه الكلمة من «صحابة وتابعين وتابعيهم») هؤلاء «الدعاة» حقاً؟ وهل «أجمع» السلف بالفعل على قتلهم؟

معلوم أن من قتل الجهم بن صفوان هو سلم بن أحوز (أحد قادة بني أمية) فهل كان ابن أحوز من «السلف الصالحين» بحيث يحتج بفعله «تأصيلا شرعيا» لعقوبة «الداعي» إلى البدع بالقتل؟ فضلاً عن أن ينسب قتل الجهم إلى السلف جميعهم؟ وهل كان خالد القسري (المعروف بالبطش والظلم) من «السلف الصالح» فضلا عن الزعم أن السلف جميعهم قتلوا الجعد؟ وهل هشام بن عبد الملك الذي قتل غيلان الدمشقي معدود في السلف الصالح كذلك فضلاً عما فوق هذا من الدعاوى؟

بل لنفترض أن أحد هؤلاء القتلة الثلاثة، أو واحداً منهم كان فعلا وحقا من «السلف الصالح»، فهل يعد فعله أصلاً حجة «شرعية» قائمة بذاتها؟

هذا مثال فقط على الإحالة على «سلف متخيّل»، يقاس عليه كثير من الأمثلة، ولا سيّما في العقائد وغيرها، والتي كان الحجاج فيها في الأصل حجاجا سياسيا اجتماعيا يلبس لبوسا عقائديا دينيا. فالنزاع بين «الجهمية»/«أهل الرأي» و«أهل الحديث» لا يمكن فهمه، كما يرى الباحث، من دون فهم النزاع السياسي - الاجتماعي بين العجم/خراسان/المأمون والعرب/بغداد/الأمين، وما يحيط بذلك من تصارع قوى سياسية

واجتماعية، وما أدّى إلى ذلك منذ تولّي أبي جعفر المنصور الخلافة، وانقلابه على «رفقاء النضال» من الهاشميين من الفرع «الطالبي»/«العلوِي»، قبل أن يظهر، بعد مدة، الفرع «الفاطمي» تمييزا من «العلويين»، داخل البيت «الطالبي» نفسه.

وفي احتدام هذا النزاع السياسي - الاجتماعي قامت المحنة، وفيه بدأ ما أسمّيه «سلف المحنة»، وأعني به «السلف» الذين اعتمد عليهم أحمد بن حنبل في احتجاجه في المحنة، وما كانوا إلا أفرادا من التابعين. ثم كيف أضحى لِـ «السلف»، بعد أحمد بن حنبل، عقائدٍ منتظمة مسرودة سردا في مجموعة مقولات تبدو ناجزة، ومجمعا عليها، بتأثير من المحنة، صارت هي عقائد «السلف»، من خالف في مسألة واحدة منها، خرج من أهل السنة والجماعة، كما عبّر حرب الكرماني في عقيدته التي طالما نسبوها إلى أحمد بن حنبل وهو لا يعلم عنها شيئا، بل كان أصلا ينهى عن كتابة غير الحديث نهيا شديدًا ويرى هذا بدعة منكرة، وهي في الحقيقة عقيدة الكرماني وبألفاظه هو، وكما عبّر البربهاري وغيره. وسميت تلك العقائد، لاحقا، بـ «عقيدة أهل الحديث»، أو «عقيدة أهل السنة»، وكيف غدا أحمد بن حنبل ذاته داخلا في مفهوم «سلف المحنة»، على يد جناح حنبلّي كان أوفر حظًا من جناح آخر[(3)].

ليس المتخيّل بالضرورة كذبًا ودجلًا، متعمدًا أو غير متعمد، بقدر ما يعني «إعادة الإنتاج» و«إعادة التمثّل» و«الإسقاط» و«الانتقاء»، فالمنتسب إلى جماعة لم يتصل بها اتصالا مباشرا،

ولا سيما إذا كانت هذه الجماعة مغرقة في القدم، هو في الحقيقة منتسب إلى «جماعةٍ متخيلة»، أو «صورة ذَهنية»، يعيد تمثلها وإنتاجها عصرا فعصرا، على حسب الحاجة والتوظيف، بقصد أو من دون قصد، ولهذا المفهوم ولهذه الصورة صفات في ذهنه محدودة معلومة، يحتذيها في سيره، ويشعر أنه معهم «على الطريق».

نالت «السلفية» حظًا وافراً من البحوثِ والدراساتِ والمؤلفاتٍ، إذ لا يخفى على كل متابع أنّ لها تأثيرا واضحا، سياسيا واجتماعيا، في الأحداث الجارية في بلداننا العربية والإسلامية، ولا تزال محاولات فهمها درسا وتحليلا تتابع مرة بعد مرة، على الإجمال والتفصيل (وليس الشيعة ولا غيرهم عن هذا الدرس وضرورة الاشتغال به بمعزل).

وقد اعتنى المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بهذا الموضوع وعلاقته بالسياسة والمجتمع والطائفية، فقدّم الدكتور عزمي بشارة كتابه في الإجابة عن سؤال ما السلفية؟ وتناول رئيس قسم الأبحاث في المركز الأستاذ جمال باروت شيئاً من التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية في كتابه حملات كسروان.

وقد كنت معتنيا بالفكر السلفي الذي نشأت في ظلالهِ، وقضيت فيه طفولتي وصباي ومراهقتي وشبابي، ودرسته درسا في المدارس النظامية، وفي حلقاتٍ العلم في المساجدِ، وعشته التزاما به عقودا، ثم نقدا ومراجعة، وألّفت فيه كتبا مطبوعة ودراسات، لعل أوسعها كتاب نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية

نموذجًا (2010)، وما أزال أرى هذا الموضوع محتاجًا إلى مزيد من الدراسات الجادة والاهتمام، من جوانب مختلفة، باستقراء بحثيّ، وتتبع تاريخي، وهو، أي المنهج التاريخي، ما لم أهتمّ به حق الاهتمام في مؤلفاتي السابقة.

أما في هذا الكتاب فقد اهتممت بربط الأفكار بالتاريخ. والبحث التاريخي، كما يدرك من يعانيه، لا قطع فيه في الغالب، وما سبيل البحث فيه إلا «المقاربة» و«الترّجيح» و«غالب الظن»، لكن ما يمكن القطع فيه أن من يسمون «السلف» ليسوا شكلا واحدا، ولا رأيا واحدا، ولا اتجاها واحدا، فعدّهم جميعا على منهج «تفصيلي» واحد أوحد، يتجاوز المجمع عليه أو ما يسميه الشافعي «خبر العامة»، هو، على سبيل القطع والجزم واليقين، أمر «تخيّليّ» خاضع لإعادة التمثل وإعادة الإنتاج.

قسمت هذا الكتاب على تمهيد، وبابين، وخاتمة، وأدرجت في الباب الأوّل فصلين، وفي الباب الثاني ثلاثة فصول. وقد تتبعت في التمهيد، بحسب قدرتي واجتهادي، معنى لفظة «السلف»، منذ المدونات الباكرة في تاريخ الفكر العربي، وكيف تطورت دلالاتها حتى زمن أحمد بن حنبل، وقد وجدتها أول ما وجدت في رسالة الصحابة التي كتبها ابن المقفع (المتهم في الزندقة والمقتول عليها) لأبي جعفر المنصور، كما لفتني استعمالها عند فقيه كالقاسم بن سلام ومتكلم كالجاحظ وصوفي كالحارث المحاسبي أكثر من استعمالها في مدوّنات أحمد بن حنبل ذاته. ثم بدأت بالفصل الأوّل شارحا الأحداث التاريخية التي اجتمع في ظلالها التشيع،

ثم التجهم والرأي، وكيف تمكنت تلك الآراء في خراسانٍ (عشّ الدعوة العباسية)، وكيف أن التشيّع ما كان إلا إطارا سياسيا، قبل أن تتكامل لأنواعه عقائد منفصلة، وكيف صعد أهل الحديث وفي أي سياق؟ وكيف عبّروا عن سلطتهم الرمزية (عبر مصطلح أمير المؤمنين في الحديث مثلا)، وكيف تعاظم شأنهم حتى غدت بغداد هي حاضرتهم بلا منازع، ونشأت طائفة منهم لها مزاج خاص، وأقوال محددة، وصولا إلى «لحظة الانفجار» عبر المحنة، وبداية نشوء ما أسميته «سلف المحنة» في الفصل الثاني من الكتاب. ثم تأسيس «سلف المحنة» وتأسيس عقائد المحنة، في الفصل الثالث من الكتاب، وما إذا كان أحمد بن حنبل قد ترك متنا عقائديا أم لا، وذكرت فيه خطوطا عريضة لمنهجه، وموقفه من المخالفين، وقارنت بين ما في كتب المسائل (القديمة) التي دونها عنه تلاميذه المباشرون، وما كان بعد ذلك مما أضيف إليه، لنصل إلى أن هناك أحمدين؛ أحمد بن حنبل الموجود في المدونات القديمة، وأحمد بن حنبل «المتخيل» الموجود في بعض المدونات المتأخرة التي كانت رهينة ظروفها وأزمنتها وسياقاتها، وغدت من المدوّنات التي ذاعت وصارت معتمدا للسلفية المعاصرة، وقد فصلت هذا في الفصل الرابع من الكتاب. أما في الفصل الخامس والأخير فبسطت ما يدل على تعدد «المتخيّل» داخل الإطار الحنبلي ذاته، وأحصيت أهم الاتجاهات الحنبلية، وكل يزعم أنه منتسب إلى أحمد بن حنبل وأهل الأثر، ويتهم غيره بالانحراف (أو فلنقل التخيّل والوهم)، إلى ما قبل مرحلة ابن تيمية الذي يحتاج إلى بحث خاص، يأتي

تالياً لهذا الكتاب إذا فسح الله في الوقت والجهد.

أما الأخبار التاريخية والنصوص والوثائق، فلقد اعتمدت على أقدم المصادر المتعلقة بالموضوع، لأنها أقرب إلى الحدث، وكانت هي المصادر الرئيسة، اعتمدت في خبر المحنة، تحديدا، شهود العيان، حنبل بن إسحاق بن حنبل (ت. 273هـ) في كتابه ذكر المحنة، وكتاب صالح بن أحمد بن حنبل (ت. 265هـ) في سيرة والده، ورسالة الجاحظ (ت. 255هـ) الشهيرة المضمنة في رسائله عن محنته بين يدي المعتصم، وحاولت الجمع بين روايات «الإخوة الأعداء»، ووجدت توافقا في مواضع بينتها في مواطنها من الكتاب. ولا غنى عن الطبري (ت. 310هـ) في تاريخه، فقد أدرك عهدا قريبا، وعانى الحنابلة معاناة، وكان معاصرا لأبي بكر الخلال الحنبلي (ت. 311هـ) جامع تراث أحمد بن حنبل. أما المصادر المتأخرة فاستعنت بـ تاريخ بغداد للخطيب (ت. هـ)، إذ هو بغدادي، قريب عهد، وموسوعي، ومحدّث ناقد منتم إلى أهل الحديث، وقد كان حنبليا قبل أن يتشفّع (أي يصبح شافعيا). وليس هو بمتساهل تساهل أبي نعيم الأصفهاني (ت. 4هـ) في كتابه حلية الأولياء إلا في مواضع قليلة جدا وبوجود ما يعضده. واعتمدت على مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي على حذر، فلم آخذ إلا ما لا يخالفه مخالف، وما يتسق مع منهج أحمد بن حنبل الواضح في كتب المسائل التي رواها تلاميذه، وقل مثل هذا في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى الفراء (ت. 526هـ)، ولم أستغن عن الذهبي (ت. 748هـ) في سير أعلام النبلاء وفي

تاريخ الإسلام، فهو، إلى موسوعيته، نقّاد للروايات، لا يجامل أحداً، ويزن الأخبار مبنى ومعنى، وله منهج تاريخي جدير بالدراسة.

أما آراء أحمد ومنهجه، ففضلاً عن بعض الكتب التي ذكرتها، اعتمدت اعتمادا كبيرا على كتب «المسائل» التي رواها تلاميذه المباشرون أول ما اعتمدت، كالمسائل التي رواها ابناه عبد الله بن أحمد (ت. 290هـ)، وصالح بن أحمد، وكتاب العلل التي رواها عبد الله عن أبيه، وكذا العلل التي رواها عنه تلاميذه أبو بكر المروذي (ت. 275هـ)، وابنه صالح، وعبد الملك الميموني (ت. 274هـ)، والمسائل التي رواها أبو داود السجستاني (ت. 27هـ)، وسؤالات أبي داود لأحمد عن الرجال، ومسائل أبي بكر الأثرم (ت. 296هـ)، ومسائل إسحاق بن منصور المروزي الشهير بالكوسج (ت. 251هـ)، ومسائل أبي القاسم البغوي الشهير بابن بنت منيع (ت. 317هـ)، ويبدو أنه أدرك أحمد بن حنبل وهو صغير السن، ومسائل إسحاق بن هانئ النيسابوري (ت. 2هـ)، ومسائل مهنّا بن يحيى الشامي (ت. 248هـ) وإن كنت لم أجد أن مسائل مهنّا تخدم بحثي كثيرا، فهي جمع أحد المهتمين، جمعها من بطون الكتب ومنها ما هو متأخر، والأمر نفسه في مسائل إسماعيل بن سعيد الشالنجي (ت. 246هـ)، وكذا مسائل عبد الملك الميموني، ولم أستغن عن الخلال، لكن بحذر، وفيما يتفق مع الكتب «العتيقة»، أو، على الأقل، ليس له معارض، وبينت في نهاية البحث أن كتاب الخلال أسهم في صناعة أحمد

بن حنبل «حنبلي» متخيّل.

تلك أهم المصادر التي اعتمدتها، فإن كان تعارضٌ أو ما يوحي بالتعارض أعملت جانب الترجيح، وأما ما يخص أحمد بن حنبل وآراءه، ولا سيما في التفريق بين أحمد بن حنبل الحقيقي والمتخيّل، فجعلت لي معيارين: الأول: الكتب التي رواها أصحابه المباشرون، على النحو الذي أسلفت، من حيث آراؤه وأحكامه على الرجال والطوائف، والثاني: المتفق عليه من أخلاقه وسيرته وصفاته. وبهذين المعيارين أقبل ما يرد في المصادر المتأخرة أو أشكّ، أي إنني أقبل «ما تصح نسبته إلى أحمد» على وفق «طريقته» التي نجدها في كتب المسائل القديمة في طرح آرائه وفي أحكامه على الرجال، وعلى وفق تحرزه الشديد وورعه الواضحين جدا في المدونات القديمة، فما كان ينتمي إلى طريقة أحمد في فتاواه وآرائه في التوقف والورع الشديد والتحرز وعدم القطع وعفة اللسان قبلته، على وفق ما هو سائد في الكتب التي رواها عنه تلاميذه المباشرون، وما لم يكن كذلك رفضته وعددته من المتخيّل، وهو واضح في ثنايا البحث.

وقد اعتمدت على المصادر مباشرة، ولم أستأنس بكتب المعاصرين عربا وغير عرب، لسببين؛ أولهما أن أحدا لم يبحث في هذا الموضوع تخصيصا إلا إشارة هنا وإيماءة هناك، وثانيهما أن الكتب المعاصرة لم يجر فيها الاعتماد على كتب المسائل التي رواها عن أحمد بن حنبل تلاميذه المباشرون كما فعلت أنا، على قدر وسعي وطاقتي، ولا سيّما أن طائفة منها حديث التحقيق،

وخلطَت تلك الكتب القديم بالمتأخر في الاستشهاد والاقتباس، على غير منهج واضح. أضف إلى هذا أن الوجهات متباينة، وأغراض البحث مختلفة.

ومن أهم الكتب التي تناولت المذهب الحنبلي كتاب المستشرق الأميركي وولتر باتون، أحمد بن حنبل والمحنة[(4)]. ولم يعنَ باتون ببيان السلف المتخيل، ولا أحمد المتخيل، بل من عنوان الكتاب يتضح أن مراد مؤلفه التأريخ لمحنة أحمد بن حنبل، وصولًا إلى النتيجة التي يقررها منذ البدء فيقرر أن المحنة «قررت الطابع السني الذي اتخذه الإسلام في كافة العصور التالية، وعندي أنه لا بقاء للإسلام إلا ببقاء السنة، ففي سلامتها سلامته، وفي صونها صونه»[(5)]، ويفترض أن «لو أنه أتيح للحركة العقلية التي نهض بها المعتزلة أن تحمل المسلمين قسرًا على نبذ السنة، فمن الراجح أن يكون لمبدأ حرية الفكر الذي يدين بالعقل دون النقل، ولا ينزل على حكم سلطة ما، أثر انحلالي يوهن من قوة الإسلام وتماسكه»[(6)].

هنا ينطلق باتون هو أيضًا من فكرة «متخيّلة»، طالما رددها خصوم المعتزلة والجهمية الذين احتكروا فيما بعد مصطلح «أهل الحديث»[(7)]، فيقيمون أحكامهم على تمايز «مخترع» بين أهل الحديث وأهل الرأي، أو أهل الحديث والجهمية، أو أهل الحديث والمعتزلة، وغيرهم. وكأن أهل الرأي كأبي حنيفة وغيره من الفقهاء لم يكونوا يعنون بالحديث البتّة، أو كأن المعتزلة (أو

القدرية) ليسوا من أهل الحديث ولا من رواته.

ومن العجيب إطلاقه أن الحركة الاعتزالية «نبذت السنّة»، وأنها تدين بالعقل دون النقل! وأنها حملت المسلمين على هذا! ومن طالع كتب الرجال وجدها ملأى بالرواة من مختلف الاتجاهات العقائدية، فمن الرواة خوارج وقدرية ومرجئة وشيعة، ولعلماء الجرح والتعديل أحكامهم فيهم توثيقاً أو توهيناً، وجمهورهم على رد رواية المبتدع الداعي إلى بدعته، بخلاف المبتدع الصدوق الذي لا يدعو إلى بدعته، فحتى المبتدعة هم أهل حديث كذلك وأهل رواية، غير أن لكلٍ شروطه في قبول الرواية وردها. وكيف يقال إن المعتزلة (المشهورين بأنهم قدرية) حركة «عقلية» هكذا بإطلاق، مع أن ثلاثة من أصولهم الخمسة هي أصول شرعية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصدق الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين)، وأصلين عقليان (التوحيد والعدل). وكيف وبعضهم شافعية كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، وحنفية كأبي الحسين الخياط؟

ويوحي باتون بأن مذهب أهل السنّة (بالمصطلح العقائدي) هو الذي حفظ الإسلام، فما حفظ الإسلام عنده إنما هو «السنّة» بمعناها العقائدي، وليس مطلق الأحاديث التي اختلف المحدثون في تصحيحها وتضعيفها، وجرح رواتها وتعديلهم، فلا يفرق باتون بين السنّة (بمعناها العقائدي وبمعناها الأصولي كذلك) والحديث، وما موقف المعتزلة من تلك الطائفة «البغدادية» من أهل الحديث إلا موقف في تحديد ما هو سنة، معملين العقل

النقدي في المرويات وفهمها وقبولها على وفق أصول الشريعة بحسب ما يرون، على أن جماهير علماء «أهل السنّة» في التاريخ لم يكونوا إلا «أشعرية» و«ماتريدية»، ولم يكونوا على وفاق، في معظم العصور، مع الحنابلة، على الرغم من موافقة بعض الحنابلة إياهم كابن الجوزي في كتابه دفع شبهة التشبيه، على سبيل المثال.

بل يذهب باتون إلى مدى بعيد إلى حد «الإغراب» حين يزعم أن المعتزلة « كانوا في كثير من الحالات لا يتحرجون عن التماس ملذاتهم والاسترسال فيها، إلى الحد الذي لا يؤتمنون فيه على رعاية المثل الخلقية أو الغيرة عليها»[(8)]، ثم يذهب إلى الطرف الأقصى فيستنتج أن «الباعث الذي حملهم [أي المعتزلة] على انتهاج الخطة التي سلكوها هو باعث النفع والمصلحة، فقد بشروا بإنجيل الحرية لأنهم أحسوا أن أحكام الشريعة تقيدهم بالقيود التي تحول بينهم وبين ما يشتهون»[(9)]. ومثل هذه الأحكام «المرسلة» لا تنمّ عن بحث في سير «أهل العدل والتوحيد»، وقد أطلق حكمه هذا من دون مرجع ولا إحالة. وهكذا يظهر المعتزلة قوما أهل شهوات ولذائذ، مع أن من باب «السماء فوقنا» أن ارتكاب الكبيرة في مذهب المعتزلة يخلد صاحبه في نار جهنم أبدا، ومع أنهم معروفون في التراث الإسلامي بأنهم «وعيدية» أي يقولون بالوعيد الإلهي وليسوا من المرجئة، وأنهم من جهة التضييق على اللذائذ والشهوات والمعاصي مشابهون للخوارج، بل هم يرون «أهل السنة» مرجئة متساهلين في أمر المعاصي، مما هو

قطعي ومعروف.

ويقرر أن أحمد بن حنبل كان يميل إلى الأخذ عن القصاص (الوعاظ) من دون أن يذكر حتى دليلا واحدا على هذا، ولو دقق لوجد أنه كان يتشدد في أحاديث الأحكام، ويتساهل في أحاديث الترغيب والترهيب وهذا مذهب من مذاهب أهل الحديث. صحيح أن أحمد بن حنبل كان يرى القصاص نافعين «للعوام»، ولكنه كان يقول إن عامة ما يحدثون به كذب[(10)]. إن كتاب باتون في بعض نتائجه التي صرح بها يدخل دخولًا عريضا في «المتخيَّل» و«الزائف» الذي يراد توضيحه.

يضاف إلى ما سبق أن باتون لم يرجع في كتابه إلا إلى مصادر متأخرة، استقى منها القسط الأوفر من مادة بحثه، بحسب تعبيره، ذكرها هو في مقدمة كتابه، وهي حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني، وطبقات الشافعية لتاج الدين السبكي (ت. 771هـ)، ومناقب أحمد بن حنبل للمقريزي (ت. 84هـ)، وقد أوضح المؤلف أنه جزء من كتاب المقفّى له[(11)]. وفي كتابه نجده يعود إلى وفيات الأعيان لابن خلكان (ت. 681هـ)، وتذكرة الحفاظ للذهبي. وهذا خلل في المنهج واضح.

لم يسلم المستشرق المجري إيجناس جولدتسيهر من الوغول في «المتخيّل» كذلك، ومن إطلاقات الأحكام بلا زمام ولا خطام، ولئن كان لم يتعرض لابن حنبل وللحنابلة إلا لماما، فإنك

تجده يصف الحنابلة بأنهم غير متسامحين دينياً «حتى إزاء المسلمين المخالفين لهم في الرأي»[(12)]، وهو بهذا يستعمل التعميم والإطلاق، من دون أن يلتفت إلى تيارات الحنابلة واتجاهاتهم، ولسنا ندري ما قوله في الذين سجنوا أحمد بن حنبل وعذبوه، وما قوله في الذين سجنوا ابن تيمية (الحنبلي) حتى مات وهو في السجن، أيجوز أن نسميهم غير متسامحين دينيا كذلك؟ أم أن هذا الوصف استأثر به الحنابلة؟ ولو وفى النظر حقه لوجد هذا الموقف «غير المتسامح» مع المخالف يصبغ جميع المذاهب والطوائف، وهو في الحقيقة خاضع لظروف وسياقات تاريخية لا يجوز أن يكون معبرا بالضرورة عن المذاهب ولا حتى عن عموم أصحابها. ولو اتبعنا هذه الطريقة «المجازفة» في إطلاق الأحكام لما بقي لنا أحد.

ويعتمد جولدتسيهر في «اتهام الحنابلة» بعدم التسامح مع أهل الذمة، مثلاً، على أن أحمد بن حنبل يرى أن حديث «من آذى ذميا فقد آذاني» لا أصل له. ولو دقق لوجد أن حكم أحمد على هذا الخبر المذكور لم يرد في كتب تلاميذه المباشرين الذين دونوا مسائله[(13)]، ولو أنعم النظر أكثر لوجد بعض الحنابلة يذكرون هذا الحديث في توجيه روايةٍ عن أحمد في عقوبة من آذى ذمياً[(14)]. ونجده يصف المدرسة الحنبلية بأنها مدرسة ذاتٍ تصورات «تجسيمية» عن الإله، وأن مذهبها كان «لا يقبل شيئاً آخر غير التصديق الحرفي للتعابير المجسمة والمشبهة التي جاءت في

القرآن والحديث والنصوص المتواترة [...] كل ذلك يجب في رأي أهل السنة أن يفسر حرفيا وأن يؤخذ على ظاهره. والمدرسة الحنبلية بصفة خاصة قاتلت انتصارا لهذا الفهم أو التصور الخشن لله، وكانت تلتزمه لأنه السنة في رأيها»[(15)]، ويعيب هؤلاء «المؤمنين القدامى»، بحسب تعبيره، بأنهم «يقبلون أن يسلموا بالعجز عن تحديد كيف يمكن تصور حقيقة هذا التمثيل، مع تطلبهم في الوقت نفسه تفسير هذه النصوص تفسيرا حرفيا، إنهم يطلبون الإيمان الأعمى بحرفية النص 'بلا كيف'»، ثم يستمر في شرح أن هؤلاء المؤمنين القدامى «يجيزون هذه القضية التي ترى أن الله لحم ودم وله أعضاء ويقنعون بإضافة أن هذه الأعضاء لا يمكن بحال أن تفهم أو تُصور كأعضاء الإنسان»[(16)]. إطلاق آخر من الإطلاقات «الشجاعة»، وكأن ظاهر النص هو المعنى الحرفي للنصوص. وكأن أحدا من الحنابلة زعم أن الله لحم ودم. وهذه كتب الحنابلة ما أكثرها! فحتى المبالغون منهم في «إثبات الصفات» ينصّون نصا على نفي الجسمية والأعضاء والآلات عن الله، وسيأتي توضيح هذا في بحثنا. وكأن الحنابلة، عند جولدتسيهر، يفهمون من الآية الكريمة (ولتصنع على عيني) (طه: 39) أن لله عينا وأن موسى صنع وهو فوق العين والعين تحته. ومثل هذا التفسير «الحرفي» حقا لا يقول به أحد. هكذا يسهم جولدتسيهر في خلق صورة متخيلة، بل جائرة، عن الحنابلة، ولو نظر في كتاب ذيل طبقات الحنابلة مثلا لابن رجب الحنبلي (ت. 795هـ) لوجد اتجاهات في الحنبلية منها ما يميل إلى

التفويض، أي اللاأدرية، في فهم النصوص المتعلقة بصفات الله، ومنها ما يميل إلى التأويل، ومنها ما يأخذ بالظاهر مع القطع بجهل «الكيفية»، ونفي الجسمية، والتصريح بقبول ما جاء في الكتاب والسنة من دون «تشبيه»، ولا «تأويل»، وهذا كله لا يحتاج إلى توثيق لأنه من باب «السماء فوقنا»، وهم يصرحون بأنه «لا كيف ولا معنى»[(17)]، ومع هذا فقد تناولت هذه الاتجاهات في الفصل الخامس من هذا الكتاب. ولا يتحاشى جولدتسيهر من أن يذكر القصة المكذوبة على ابن تيمية، أنه كان يشرح معنى النزول الإلهي فنزل عن المنبر وقال: «كنزولي هذا». ومصدر هذه القصة المكذوبة هو الرحالة ابن بطوطة الذي زعم أنه رأى ابن تيمية بعينيه وحضره وهو يفعل هذا، وقد بيّن المحققون عوار هذا الكلام، فلقد كان ابن تيمية سجينا حين ورد ابن بطوطة دمشق[(18)]. ولا ينبغي أن يتبنى الباحث المتجرد موقف الخصم من خصمه، بل عليه أن يكون بمنأى عن هذه الخصومات فيحكم من دون تصورات ومواقف مسبقة.

ويجزم جولدتسيهر أن المسلمين لو «انصاعوا لمتشددي الحنابلة وأخذوا بآرائهم لجردوا الإسلام من معالمه، وأعادوه إلى مادته الأولى التي كانت عند نشأته بالمدينة، ولأرجعوه إلى الشكل الذي كان عليه في عهد الصحابة»[(19)]. وهو في هذا يرسم صورة متخيلة حقا عن الحنابلة. فمن هم متشددو الحنابلة الذين يعنيهم؟ إن من المعلوم أن مذهب الحنابلة من أوسع المذاهب الفقهية،

ولا تكاد تجد مسألة واحدة ليس فيها عدة روايات. فمن يعني جولدتسيهر بمتشددي الحنابلة؟ أيعني أحمد بن حنبل الذي لم ينج من وطأة التاريخ، إذ نقل عنه ابن قدامة صاحب المغني في الفقه، أنه رأى أن حق الضيافة الواردة في الحديث (أي حق الضيف المسافر)، تكون على أهل الطرق وعلى أهل القرى التي يمر بها المسافرون، وليست واجبة على أهل الأمصار، قال: «فأما مثلنا الآن فكأنه ليس مثل أولئك»[(20)]. وهذا نص حنبلي ينظر إلى التاريخ بوصفه مؤثرًا في الأحكام. أم تراه يعني أبناء أحمد بن حنبل الذين لبسوا السواد وعملوا في القضاء وأخذوا بمراسم السلاطين؟ أم تراه يعني أبا يعلى الفراء الذي كتب في أصول الفقه وعالجها على طريقة المتكلمين؟ أم تراه يعني ابن تيمية الذي غاص في فلسفة عصره عميقا وصاول وجاول معتنقيها بأسلوب فلسفي، وتخرج في المدارس التي لم تكن أصلا موجودة زمن الصحابة؟ أو تلميذه ابن القيم الذي نص نصا على تأثر الناس بتاريخهم وزمانهم فقال: «نحن أبناء الزمان والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم»، والذي نص نصا على أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال؟ لم يبق إذا إلا أنه يعني الوهابية النجدية التي خرجت من بيئة بسيطة لا وجود لتقاليد دينية عميقة فيها بخلاف سائر مدن المسلمين وأمصارهم[(21)]، ولكن من يستطيع الجزم أنها فعلا تعبّر عن الإسلام زمن الصحابة؟ إلا إذا كان هذا في صورة متخيلة عندهم، وعند من يراهم كذلك.

ويستمر جولدتسيهر في إصدار الأحكام المطلقة فيقول: «إنا لا

نصادف في نفوس هؤلاء المتشددين، عبيد الألفاظ والحروف، أثرا لإحساس عميق، أو عاطفة متدفقة تملك زمام القلب، وما تشددهم كله إلا المنطق الرسمي للسنة الذي يتخلل ثنايا احتجاجهم»[22]. ويضيف: «وفي الحق، كانت توجد خلال القرون المتعاقبة مواد وفيرة تستوجب النقد والاستنكار، وكان أول ما احتج عليه الحنابلة العقائد الروحية، ومنهاج التفسير القرآني الذي ترتب عليها، وقد سبق لنا أن رأينا أن هذه العقائد عدها الحنابلة زيفا وزندقة، حتى ما كان منها على مذهب الأشاعرة»[23]. ويضرب جولدتسيهر مثالًا «بارزًا» على فقدان هؤلاء المتشددين تلك العاطفة التي «تملك زمام القلب»، فلا يجد إلا موقفهم الصارم من التعلق بالأضرحة، والتوسل بالأولياء والصالحين، وبعد أن يعرض جولدتسيهر لتاريخ تسرب هذه العوائد الدينية التي تعد من قبيل «التدين الشعبي»، يقر بنفسه أنها بدعة غريبة عن روح الإسلام؛ إذ «يرتبط بها أحيانا ما يظهره العامة من تقديس وثني غليظ [...] بل إن العامّة تخص هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة المحضة»[24]. وبعد أن أقرّ أن هذه «البدع» وقف في وجهها العلماء وقاوموها، ثم خضعوا بعد هذا فأوّلوها، أشار إلى أنها، على الرغم من ذلك، بقيت غريبة في أعين الحنابلة المتشددين. وعاد فتناقض ووصفهم (أي الحنابلة) بأنهم ذوو «حماسة روحية بالغة»[25]. ولو اطلع جولدتسيهر كفاية لعلم أن الحنابلة كانوا يجلّون قبر أحمد بن حنبل.

بل إن ابن الجوزي بوّب بابًا في مناقب الإمام أحمد عن فضل مقبرة أحمد، وله كتاب بعنوان «تقريب الطريق الأبعد في فضائل مقبرة أحمد»، وسيأتي الحديث عن هذا. ثم لا أدري أهم مفتقرون إلى العاطفة الروحية كما قال أولا؟ أم هم ذوو حماسة روحية بالغة كما قال ثانيا؟ وكيف خفي على جولدتسيهر الجانب الصوفي في التراث الحنبلي منذ المتشدد البربهاري ذاته (ت. 32هـ)، والمتشدد أبي إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي الحنبلي (ت. 481هـ) المتهم بالقول بوحدة الوجود، فضلا عن المعتدلين كابن تيمية، وتوكيده المعاني الصوفية العميقة من الخشية والرغبة والرهبة والإنابة والزهد والورع والمحبة وغيرها مما هو مبثوث بكثرة في كتبه ومؤلفاته؟ وكيف خفي عليه أن من أهم كتب التصوف الإسلامي كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية الحنبلي (ت. 751هـ)، والذي هو شرح لكتاب منازل السائرين للهروي الذي وصفه ابن تيمية بالغلوّ في «إثبات الصفات»[26] (أي ما يعده جولدتسيهر وخصوم الحنابلة تشبيها). والكتابان كلاهما فائضان بمصطلحات التصوف الشهيرة؛ اليقظة، والمحاسبة، والإنابة، والتفكر، والتذكر، والاعتصام، والفرار، والرياضة، والتبتل، والتهذيب، والاستقامة، والصحو، والتواضع، والشوق، والقلق، والعطش، والوجد، والقبض والبسط، والتجريد والتفريد وغير ذلك[27]. وانطلق بعدها يذكر العلاقة بين محمد عبد الوهاب إمام الدعوة النجدية وابن تيمية[28]، على أساس أن

الدعوة الوهابية هي امتداد لأولئك «المتشددين من الحنابلة»، بل يصرح أنها «التحقيق العملي لانتقادات ابن تيمية»[(29)]. وهو زعم تنقصه الدقة، فلا يمكن الزعم أن محمد بن عبد الوهاب الذي كان يقتصر على رسائل «موجزة»، وعلى مؤلفات «قصيرة»، أغلب ما فيها حجاج «متواضع»، و«رؤوس أقلام»، في تنظيم عسكري، هو امتداد حقيقي لابن تيمية ذي المؤلفات التي تنطح المئة، الملأى بالحجاج الفلسفي والكلامي العميق، والتي تنم عن اطلاع واسع جداً على كل الفنون والعلوم الإسلامية، تاريخا وفلسفة وكلاما وفقها وأصولا، والذي نقض المنطق الصوري بحجج فلسفية في مؤلف مهم، والذي انضوى إلى لواء من يسميهم «الأشاعرة الجهمية» في مواجهة التتار، كما لا يمكن حتى الزعم أن محمد بن عبد الوهاب هو امتداد حنبلي مدرسي «تقليدي»، ولا أدل على ذلك من معارضة الحنابلة «التقليديين» أنفسهم له في ما عده كفرا وشركا، ولا سيما أباه وأخاه، وقد خالفه أخوه حتى في فهمه لابن تيمية[(30)]. ولو أراد باحث أن يكتب عن الفروق بين دعوة محمد بن عبد الوهاب وتعاليم ابن تيمية لاستخرج مؤلفا حافلا من الخلافات، وهو ما قد يتيسر لي إذا تسنّى لي الوقت لإكمال مشروعي إن شاء الله عن «السلف المتخيل».

يعد المستشرق الفرنسي هنري لاوست ممّن اعتنى بالمدرسة الحنبلية، إذ تناول شيئا من تأثير الحنابلة اجتماعيا وسياسيا، ولو بإيجاز شديد، وبسرد تاريخي لا أكثر، في مقالته «الاضطرابات

الدينية في بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين»[31]، وكتبٍ دراسةً موجزةً عن أحمد بن حنبل، وألف عن ابن تيمية تحديدا كتابا تفصيليا بعنوان نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، وهو كتاب فيه جهد كبير، واستقراء علمي واضح، وتتبع لافت، وأبان فيه عن فهم واستيعاب لابن تيمية ومنهجه في العقيدة والفقه، ونعم أخطأ في بعض المواطن مما لا ينتمي إلى اهتمامنا في هذا الكتاب، ولكنه أشار في مقدمته إلى المدرسة الحنبلية بوصفها «النظام الأصولي والعقدي والتشريعي الناشئ عن أحمد بن حنبل»، وأن المذهب الحنبلي «كان بفضل شخصية مؤسسه وشخصيات أتباعه الرئيسيين من أهم العوامل التي بلورت الثقافة الإسلامية»[32]. وهذا كلام لا غبار عليه، ولعله جانبه الصواب حين وصف المذهب بأنه بقي «خاملا زمنا طويلا، عاش أتباعه خلاله في عزلة ثم ازدهر في القرن الثامن عشر الميلادي في حركة الإصلاح الديني السياسي للحكومة الوهابية»[33]. والحق أن المذهب لم يكن، في نفسه، خاملًا، ولا كان أصحابه في عزلة، بل أثروا اجتماعيا وسياسيا، وما أحداث بغداد في القرون الرابع والخامس والسادس الهجرية عن لاوست نفسه ببعيدة، بل إن لاوست نفسه ينقض كلامه السابق فيعترف بأن المذهب الحنبلي له «حيويته المعترف بها»[34]، فقد كان للحنابلة حضور في الثقافة الإسلامية على مر الزمن، ولهم مؤلفات في الفقه والعقائد بل حتى في النحو واللغة احتفظ بها

التاريخ، وتولى بعضهم القضاء بل الوزارة، لكن الذي شاع هو المذاهب الفقهية الثلاثة لأسباب سياسية غالبا، فما كان القضاء في المشرق العربي، في الغالب، إلا في يد الحنفية والشافعية. نعم لقد ازدهر المذهب الحنبلي واعتني بكتبه ومؤلفاته بفضل الدعوة الوهابية والدولة السعودية، غير أن اعتبار الدعوة الوهابية دعوة حنبلية صميمة و«إسلاما حنبليا» حقا، دعوى تحتاج إلى نظر وبحث. ويطرح لاوست فكرة لافتة، فـ «في كل مرة كان الإسلام يتعرض فيها للخطر سواء في أمنه السياسي أو في دعوته أو مبادئه، كانت تنهض حركة حنبلية بدافع من تمسك المذهب الحنبلي بالسنة النبوية لتقاوم هذا الخطر»[(35)]. وهذا إطلاق من الإطلاقات «الجسورة»، ولئن صدق في بعض فترات التاريخ الإسلامي، فلا يصدق في كل فترة، ولا في كل مكان. فلا وجود لحنابلة في الغرب الإسلامي على سبيل المثال، ولم يكن من يثور ويتحرك هناك هم الحنابلة بطبيعة الحال. وفي إطلاق شجاع آخر من إطلاقات لاوست يذكر أن الأشاعرة لم يكونوا يكنون أنبل المشاعر للحنابلة، وكانت هذه المشاعر تدعوهم إلى «تفضيل حرية المتكلمين في الجدل العقلي التي تفضي إلى البدع، على الوفاء للسنة الذي يستمسك به المذهب الحنبلي»[(36)]. ولم يلتفت لاوست إلى عناية «غير الحنابلة» بالحديث والسنة، وهو هنا يجعل «السنة» خاصة بالمذهب الحنبلي، وأن الوفاء للسنة هو من اختصاص الحنابلة دون غيرهم، على أن أكابر المفسرين وشراح الحديث ليسوا حنابلة، فقد كتب أبو سليمان الخطابي

الشافعي (ت. 388هـ) كتابه معالم السنن، وهو شرح لسنن أبي داود. ونجد متكلما أشعريا، بل هو من مؤسسي علم الكلام الأشعري هو ابن فورك الشافعي (ت. 406هـ) له كتاب مجرد مقالات الأشعري، وهو كتاب في علم الكلام، ومع هذا فله كتاب في الحديث بعنوان مشكل الحديث وبيانه، وكتب ابن بطال المالكي، وهو عالم أشعري (ت. 449هـ)، شرحا لصحيح البخاري، وكتب ابن عبد البر المالكي (ت. 463هـ) كتبا كثيرة خدمة للحديث الشريف، ومنها كتاب الاستذكار، وكتاب التمهيد. وكذا كتاب المنتقى لأبي الوليد الباجي المالكي (ت. 474هـ) وهو شرح لموطأ مالك بن أنس، بل لم يلتفت لاوست أيضا إلى اختلاف الحنابلة في اتجاهاتهم، فعد المذهب الحنبلي بما هو مذهب حنبلي هو «الوفاء» للسنة. والحقيقة أنهم أوفياء لفهومهم للسنّة، وليس الخلاف بينهم وبين المتكلمين في السنّة، بل في تحديد ما هو سنة، وفي فهم ما هو سنة، ومنذ القرن السابع الهجري حتى اليوم لا غنى عن الرجوع إلى شرح صحيح مسلم للنووي، وشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، وكلاهما شافعيان أشعريان وليسا حنبليين. ويصف أحمد بن حنبل بأنه «مؤسس للمذهب الحنبلي»[37]. ولم يكن أحمد مؤسسا لمذهب حنبلي ولا غير حنبلي، لقد كان محدثا وفقيها مجتهدا، وكان ينهى عن كتابة فقهه ورأيه أشد النهي، بل يرى أن تأليف الكتب في غير الحديث المجرد بدعة، بل ما أسس ما يسمى المذهب الحنبلي إلا بعض محبي أحمد بن حنبل من تلاميذ تلاميذه كأبي بكر أحمد

بن محمد بن هارون الخلال، ثم عمر بن الحسين الخرقي (ت. 33ه). ويقرر أن ابن حنبل قد «عاب على الصوفية تنمية الذكر على حساب الصلاة الجهرية وإغراء الروح بمحبة (خلة) دائمة مع الله تعفيها من الفرائض الشرعية»[38]. نعم لقد ورد في الكتب المروية عنه مباشرة أن أحمد بن حنبل كره «التغبير»[39] (وهو ضرب من الغناء الصوفي والتواجد)، وإن كان ابن مفلح الحنبلي (تلميذ ابن تيمية، ت. 763ه) قد روى عنه موقفاً متسامحاً مع هذا النوع من «التواجد» أثناء الذكر، ونقل إبراهيم بن عبد الله القلانسي أن أحمد قال عن الصوفية: «لا أعلم أقواماً أفضل منهم، قيل: إنهم يستمعون ويتواجدون، قال: دعوهم يفرحون مع الله ساعة»، غير أن ابن مفلح حمل هذا على سماع القرآن[40]، وليس على سماع القصائد. أما سقوط التكاليف الشرعية ببلوغ درجة من المحبة، فهذا موقف علمائي لم يختص به أحمد بن حنبل وحده. ونجده يصف أحمد بن حنبل بأنه يميل إلى «عدم التسامح»، وأنه لم يكفر سوى الجهمية، ومع هذا «فقد كان شديد الحذر والتأني في الحكم على أن هذا المسلم أو ذاك منهم»[41]، لست أدري من أين أتى بهذا الإطلاق الذي لم يستدل به إلا بحكم أحمد حكماً «عاماً» على الجهمية أنهم كفار. وهذا الحكم العام سمي لاحقاً «تكفير المطلقات»، وهو على الحقيقة تكفير للأقوال لا تكفير للقائلين، ومع هذا فإن الروايات في تكفير أحمد لمعينين مضطربة ومتناقضة، وستجدها في ثنايا هذا الكتاب. ومع هذا فلا أرى أن

هذه المسألة مما ينبغي أن يدخل في إطار التسامح؛ إذ لا يوجد عالم واحد يتسامح مع جميع الأفكار.

ثم كتب جورج مقدسي، تلميذ لاوست، والذي كان أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي (ت. 513هـ) من اهتماماته، كتابًا خاصا عن الإسلام الحنبلي، والذي أراد فيه أن يبرهن «المكانة التي احتلها الإسلام الحنبلي في تاريخ الفكر الديني الإسلامي»[(42)]. وفي الفصل الأول من كتابه قدم بمقدمة فيها نوع من «العذر» للدراسات الاستشراقية بسبب قلة تحقيق المخطوطات القديمة، وبسبب فقدان كثير من المخطوطات أصلا، وبسبب صعوبة المصطلحات العلمية التقنية في الكتب الإسلامية[(43)]، ما يجعل إطلاق حكم دقيق على تلك الأعمال التراثية صعبا. وهو ينتقد الانحراف عن الالتزام بالمنهجية التاريخية في البحث، فيرى أن «الأمانة لقوانين المنهجية التاريخية ليست في حالة تبعث على الرضا»[(44)]، موجهًا لومه إلى القرن التاسع عشر الذي يرى أنه «يتحمل القسم الأكبر من اللوم»[(45)]. ذاك أن مستشرقيه نظروا إلى الإسلام الحنبلي من عدسة النزاع الذي كان بين الدعوة الوهابية والدولة التركية العثمانية، ولمّا وصف الأتراك الوهابيين بأنهم هراطقة، وكان الوهابيون منتسبين إلى ابن تيمية، وكان ابن تيمية حنبليا، كانت النتيجة أن الحنابلة هراطقة ومبتدعة. ومن هنا نشط بعض المستشرقين إلى إثبات أن الحنابلة هم ممثلو السنة التقليديون، والذين حاربوا ممثلي السنة المحدثين (الأشاعرة) بعد

هزيمة المعتزلة[46]. وقد فُتح الباب لرمي التهم الباطلة على الحنابلة؛ لأنهم عُدُّوا ممثلي «الأرثوذوكسية السنية القديمة»[47]. وعدّوا من «المجسمة» الذين كانوا يناصبون الأصوليين والصوفية العداء[48]، مشيرًا إلى أن كارل بروكلمان، على سبيل المثال، عد مذهب الحنابلة هامشيًا[49]. وأنه لولا السلفية المصرية، والسلفية النجدية، لبقيت الحنبلية عند دارسيها من المذاهب «الهامشية»، ومما لا يستحق الذكر[50]. ونراه يشير إلى أن جولدتسيهر وصف الحنابلة بقلة العدد، ويعلق على هذا بأنه «صدى لأطروحة باتون». وكأن قلة أتباع ابن حنبل، بالمعنى الأخص، أمر مكتشف حديثًا. وهو بالفعل حقيقة لا شك فيها. واستمر جورج مقدسي في هذا الفصل من الكتاب ينتقد التوجهات السابقة في الاستشراق والتي ارتكزت في مهاجمتها الحنابلة على «انتقائية المصادر»، وعلى الاعتماد على «قلة عدد الحنابلة» لإثبات هامشية مذهبهم. وهو ما يريد مقدسي إبطاله.

ونراه في الفصل الثاني من كتابه يخوض عميقًا في المدارس النظامية وتأسيسها، ويدحض دعوى جولدتسيهر أنها كانت مخصصة لتدريس المذهب الأشعري، ليؤكد مقدسي أنها لم تكن إلا لتدريس الفقه الشافعي، وأن استمرار تطور الفكر الكلامي لم يكن مرهونا بتلك المدارس. ويبدو أن همّ مقدسي كان بيان علاقة الحنابلة بالأشعرية، وليس منهج الحنابلة في ذاته. ذاك أن الاتجاه الأصلي في الأشعرية، عبر تلك المدارس، كان منهجا

أثريًا، وهكذا لا يكون الحنابلة إلا جزءًا منه، ولأن المذاهب الفقهية كلها، عدا الحنابلة، كانت تشهد انقساما، كما يرى مقدسي، بين خطين، أثري وكلامي، كان للحنابلة الذين هم أثريون عقيدة وفقها فرصة رفع الصوت عاليًا ومقاومة الخط الكلامي بقوة، على خلاف الأشاعرة الذين انقسموا بين أثري وكلامي، وكان الطابع الغالب تحرز الأثريين من الأشاعرة في مهاجمة أبناء مذاهبهم[51]. وعلى الرغم من أنه هنا جعل الحنابلة كأنهم «كتلة متجانسة صلدة» وحيدة الاتجاه، نراه في الفصل الثالث من كتابه ينتقد من يتعامل مع الحنابلة هكذا، ويؤكد أنهم ليسوا كذلك.

وكان الفصل الثالث في الكتاب المذكور مخصصًا للحديث عن الحنابلة والصوفية، إذ الشائع، ربما، عند بعض المستشرقين، أن الحنابلة كانوا خصوما للصوفية. وأراد مقدسي أن يبرهن عكس هذا، ويثبت أن هناك علاقة وثيقة للحنابلة بالتصوف[52]، لافتًا الانتباه إلى الجنيد البغدادي (ت. 297هـ)، وإلى عبد القادر الجيلاني (ت. 561هـ)، وإلى أبي إسماعيل الأنصاري الهروي، ثم إلى ابن قيم الجوزية[53]. وقد استقرى فأحسن الاستقراء، وأجاد وأفاد، ولعله إنما كان يردّ على اتجاه استشراقي يمثله جولدتسيهر.

ويختم كتابه بالفصل الرابع «الأرثوذوكسية الإسلامية (أهل السنة والجماعة)»، والذي انشغل فيه بالرد، أيضا، على جولدتسيهر

الحاضر في مناقشة مقدسي في الكتاب كله.

ومراد مقدسي في هذا الفصل أن يثبت خطأ جولدتسيهر فيما أطلق عليه أنه «أرثوذوكسية» قديمة (الحنابلة/أهل الأثر)، في مواجهة «أرثوذوكسية» رسمية (الأشعرية/أهل الكلام)، بناء على دعواه أن العقيدة الأشعرية اعتمدت رسميا على يد السلاجقة (وقد نقضها مقدسي في الفصلَ الثالث)، وما زعمه جولدتسيهر من كون «الأرثوذوكسية» القديمة متحجرة وجامدة و«غير متسامحة» ضاربا ابن تيمية نموذجا على هذا التشدد الحنبلي، في حين يردّ مقدسي، في سبيل إثبات خطأ جولدتسيهر، بابن تيمية نفسه الذي تكفي «قراءة كتابه 'منهاج السنة' حتى يتبين لنا أن آراءه ليست على ذلك الجانب المزعوم من التعصب والإقصائية»[(54)].

واضح، إذًا، أن هدف مقدسي كان، بالفعل، بيان ما هو «متخيّل» و«زائف» عند اتجاه استشراقي محدد، لكن هذا المتخيل منصب على هذه النقاط التي ألّف كتابه المهمّ من أجلها، ولم يكتب كتابه هذا لبيان ما هو «متخيل» داخل دائرة الحنابلة أنفسهم، عن «السلف الصالح»، وعن «أحمد بن حنبل» نفسه. وهو الذي نعالجه في كتابنا هذا.

تظهر لنا بعد جورج مقدسي دراسة جادة ومهمة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي للمستشرق مايكل كوك. وهي، بالفعل، دراسة جادة، تبدو بعيدة عن تلك الإطلاقات «الجسورة» والأحكام «الشجاعة» لجولدتسيهر وغيره

من المستشرقين، وتنحو إلى الاستقراء البحثي الحقيقي، فلا قول إلا بدليل، ولا دعوى إلا بنقل، وتقوم على تتبع النصوص والأحداث من مظانّها.

أفرد مقدسي القسم الثاني من كتابه لأحمد بن حنبل والحنابلة، وخصص الفصل الخامس لأحمد بن حنبل، ولئن كان الباحث مشغولًا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن حنبل والحنابلة نظرية وتطبيقا، دون غيرها من المسائل، في مراحل المذهب الحنبلي الحاسمة، فقد لفت الانتباه إلى «تناقض» نصوص أحمد المنقولة وتضاربها[55]، وهو أمر واضح للعيان، ولا أدل على ذلك من أن المذهب الحنبلي نفسه لا تكاد تخلو فيه مسألة فقهية من روايتين فأكثر عن ابن حنبل. ويفرد فصلا عن «السلطان» والتعامل معه من وجهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحديدا، فيستنتج استنتاجا موفقا في المعلوم عن أحمد والمشهور أنه لم يكن يرى التغيير بالسيف، ولكنه في الوقت ذاته ليس من المتعاونين مع السلطة بأي طريقة من الطرق، على الرغم من ضعف استقراء الباحث نسبيا في هذا الموضوع، لأنه ملتزم بالمسألة التي ألّف من أجلها كتابه[56]. وهو ما سنقوم بتوسيعه في هذا البحث من عدة جوانب.

كتب كوك جملة تختصر الكثير حين قال: «كما رفض معاصروه تركه يعيش بسلام، فرض عليه أتباعه لاحقا دورا لم يسع إليه أبدا: دور مؤسس فرقة ذات مذهب محدد بدقة، وميالة

إلى العنف»[57]. ولم يوفق كوك في تعميمه هذا، فليس كل الحنابلة ميالين إلى العنف، بل اتجاه منهم، وقد شرح كوك هذه العبارة المذكورة في الفصول اللاحقة التي خصصها للحنابلة، فتناول في الفصل السادس حنابلة بغداد، الذين حضروا حضورا قويا في الساحة السياسية والاجتماعية، ولم يتناول الباحث كيف «تخيّل» الحنابلة أحمد بن حنبل، لكنه أجاد الاستقراء والتقصّي في المسألة التي يبحثها، ووضع يده على التطور التاريخي الذي أصاب الحنابلة، وكيف صاروا «مثيري شغب»[58]، ثم كيف قامت لهم علاقات طيبة مع السلطة العباسية استمرت حتى سقوطها[59].

ولئن كان الباحث قد وفق في بيان التطور الحنبلي في التعامل مع «منكرات» المجتمع والسلطة[60]، فإنه لم يكن معنيًا ببيان تصور الحنابلة «المتخيل» لا للسلف، ولا لأحمد بن حنبل.

وقد تناول الباحث موقف حنابلة دمشق من السلطة والمجتمع في الفصل السابع[61]، ووقف عند حنابلة نجد والوهابية في الفصل الثامن[62]، ولكنه أيضًا لم يعن بتصورهم للسلف ولأحمد بن حنبل «تخيليا».

في كتابه أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي يفجؤنا الباحث نيمرود هورويتز، في مقدمته، ببعض الإطلاقات «الجسورة»، إذ يرى أن مركز ابن حنبل «كسلطة دينية، أو

كقائد أو زعيم سياسي قد وضعه في قلب الأحداث المفصلية»[(63)]. لكن النصوص الواردة عن منزلة أحمد تخالف كونه قائدًا أو زعيما، بقصد أو من دون قصد، قبل المحنة، وها هو ذا أبو زرعة الرازي (ت. 264هـ) يقول عن ابن حنبل: «لم أزل أسمع الناس يذكرون أحمد بن حنبل بخير ويقدمونه على يحيى بن معين وأبي خيثمة، غير أنه لم يكن من ذكره ما كان بعد ما امتحن. فلما امتحن، ارتفع ذكره في الآفاق»[(64)]. فنعم، كانت له منزلة كبيرة بوصفه محدثا، ولكنها لم تصل به البتة إلى درجة أن يكون قائدا أو زعيما ذا سلطة دينية أو سياسية، إلا ما كان، من دون إرادته ولا قصد منه، بعد المحنة. ونجده يشير سريعا إلى أن بعض من ألف في سيرة أحمد بن حنبل عمدوا إلى «حشر عناصر أسطورية»[(65)]. وهذا صحيح، يدخل فيما هو متخيّل، من جهة محددة، هي زاوية الكرامات والخوارق، وليس زاوية المنهج والموقف. ومثل هذا ادعاؤه أن أحمد لجأ إلى «إنشاء مذهب مستقل»[(66)]، وهو ادعاء غير صحيح، فقد كان أحمد ينهى نهيا شديدا، كما سترى في ثنايا هذا الكتاب، عن تدوين رأيه، ويرى تدوين كتب الفقه (من حيث الفقه هو رأي)، بدعة في الدين، ويأمر بكتابة الحديث مجردا، وهذا الادعاء الذي ذهب إليه الباحث يدخل في إطار «أحمد بن حنبل المتخيل». ونراه يصيب حين يقرر أن «ابن حنبل وأتباعه المقربون ظلوا بمنأى عن الخلفاء وسياسة الخلافة»[(67)]. لكن هذا يمكن

إطلاقه في حياة ابن حنبل، أما بعد وفاته فقد سارع أولاده وبعض تلاميذه في تسنّم مناصب القضاء، والتلبّس بالولايات. ونراه يؤكد أن أسس المذهب الحنبلي وقواعده قد تكونت في أثناء حياة ابن حنبل[(68)]. وفي رأيي أن هذا القول فيه ضرب من المبالغة، فإن الأسس والقواعد تعني القطعية والاتفاق، لكن الواقع كما ينقله حتى بعض تلاميذ أحمد، كابن قتيبة الدينوري، هو أن تلاميذ أحمد قد اختلفوا بينهم إلى درجة «التهاتر»، كما سيأتي معنا، وحسبك أنها لا تكاد تخلو مسألة في منهج الاستدلال أو في الفقه من دون أن يكون عن ابن حنبل فيها روايتان. وهذا من الظهور بحيث لا يحتاج إلى استدلال أصلاً، ولكننا نعضد كلامنا هذا بكلام فقيه عالم بالشريعة ومذاهبها، وأصولها وقواعدها، هو الشيخ أبو زهرة الذي أكد أن «الأصول والقواعد جميعا لم تكن كلاهما من صنع الإمام أحمد»[(69)].

يرى هورويتز أن سبب المحنة يقوم على نزاع بين طائفتين من العلماء؛ طائفة الفقهاء والمتكلمين، وطائفة المحدثين وأن هذا النزاع قديم، لكن المأمون اقتحمه على خلاف سابقيه من الخلفاء، من حيث الخليفة راع للدنيا والدين؛ كما صرح في رسائله التي اعتمدها هورويتز وركز فيها، وأن طائفة المحدثين قد «اضطهدوا» المتكلمين، ولم يعتمدوا على الدولة في صراعهم معهم، لكن موقف المأمون الثقافي والأيديولوجي (وليس السياسي) وضعه في

صف المتكلمين وعسكرهم مباشرة[70]، وعلى الرغم من افتقار ادعائه اضطهاد المحدثين للمتكلمين إلى دليل، فإن هورويتز في تقريره هذا الاستنتاج ينأى بالمحنة عن أن تكون لأسباب سياسية/اجتماعية.

غير أني أخالف هورويتز في استنتاجاته، وأوردت في هذا الكتاب سردا تاريخيا وتحليلا يرسم لك صورة وافية عما أراه حقيقة النزاع، وأنه نزاع سياسي-اجتماعي يلبس لبوس الدين والعقائد. أما دعواه هذا التمييز الحاد بين فريقين؛ الفقهاء والمتكلمين في مقابل المحدثين، فهي دعوى مجردة من الدليل، فلم يكن أهل الحديث هم الطائفة البغدادية على الخصوص ومن كان على منهجها في بعض مدن الشام، بل أهل الحديث طائفة كبيرة فيها اتجاهات متعددة، ومنهم مرجئة وقدرية وشيعة وخوارج يختلفون في «أصول» تفوق قوة وخطرا مسألة جزئية عند المعتزلة وغيرهم؛ هي خلق القرآن. وحتى من يسمون «أهل الرأي»، لم يكونوا بمنأى عن الحديث وروايته، لكن الخلاف بين كل أولئك هو في شروط قبول الحديث وفي علاقته بظاهر القرآن وعموماته، وفي معايير الجرح والتعديل. وبهذا يقع هورويتز في هذه الخدعة المصطلحية التاريخية، فيجعل المحدثين طائفة محددة لها عقائد محددة، في مواجهة المتكلمين والفقهاء الذين هم طائفة محددة ولها مقولات محددة، وهذا كله من المتخيل، قائما على تعميم مخلّ لا يعبّر عن الواقع التاريخي.

وفوق هذا وذاك نجده ينقل عن كتب منسوبة إلى أحمد بن

حنبل، أثبتَّ في هذا الكتاب أنها ليست له، وأنها من مصادر «أحمد بن حنبل المتخيّل»[(71)].

لا تسع هذه المساحة لتناول كل ما جاء في كتاب هورويتز، غير أن موضوع الكتاب خارج في جملته عن موضوع كتابي، وكتابه مهم من دون شك، وقد قام فيه باستقراءٍ نصوصي وتاريخي مضنٍ. ولا تقلل من أهمية كتابه مخالفتي إياه في بعض ما اتجه إليه.

أما الدراسات العربية فما أكثر الكتب والدراسات التي تناولت أحمد بن حنبل والحنابلة! غير أن من أبرزها كتاب ابن حنبل: حياته وعصره-آراؤه وفقهه للعلامة محمد أبو زهرة.

وليس هذا الكتاب متجهاً إلى ما نتجه إليه في هذا البحث، فلم يعن بالمتخيّل، ولكنه عمد إلى ترجمة وافية لأحمدٍ بن حنبل، من كتاب مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي غالبا، ولم يرجع إلى كتب المسائل التي دونها أصحابه المباشرون، ربما لأنها لم تكن قد حققت وقتها، ومن كتاب المناقب لابن الجوزي استقى غير قليل من معلوماته عن مذهب أحمد وآرائه.

ونراه يسير على وفق ما هو «متخيّل» مما نقضه ابن تيمية وخالفه (وهو الشيخ الحنبلي)، وقد تناولناه في كتابنا هذا، من أن المحنة لم تكن إلا بتأثير المعتزلة وإيحائهم وتزيينهم[(72)]. وأن المأمون إنما شرع في الفتنة «تديناً» لا لأسباب سياسية[(73)]. ونجده ينص على أن المأمون استوزر أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي وجعله

صاحب السلطان في دولته[74]. وهو ما ليس عليه دليل ولا نص، وقد ردّه فهمي جدعان في كتابه المحنة[75].

ويقرر أبو زهرة أن أحمد بن حنبل كان نائيًا كل النأي عن العمل السياسي، بل حتى عن الاتصال بأي صورة من الصور بالخلفاء، حتى لو على سبيل النصح والأمر والنهي[76]، وهو عين ما توصلنا إليه في بحثنا هذا. ونراه يدخل في «المتخيّل» حين يقبل تلك الرواية عن أحمد (وهي من المتخيل من دون شك) أنه كتب المسند ليكون للناس إمامًا[77]. مما يخالف كل المخالفة زهد أحمد وورعه ونفوره من الشهرة والانتشار، ومما يخالف كل المخالفة تحرزه الشديد وابتعاده اللافت عن «القطع» و«الجزم».

أما تفصيل منهجه وهو ما استغرق القسم الثاني من الكتاب، فقد أفاض فيه في القول، وأنعم النظر، وتناوله تناول الفقيه العارف بالمذاهب، وهو كتاب مهم من دون شك.

يحتل كتاب المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام منزلة مهمة في الكتب التي تناولت المحنة تاريخيا، فهو أوسع الكتب في المحنة، وأسبابها، وتاريخها، وقد ملأه فهمي جدعان بالنصوص، وجمع شواردها، وألف بينها تأليفا متينا، ووضع يده فيه على بعض «المتخيّل»، فأخرج المعتزلة من أن يكونوا هم منشئي المحنة والمحرضين عليها وأصحاب فكرتها، وقد خالفته في جزئيات تجدها في ثنايا هذا البحث. وساق استدلالاته على أن المحنة لم تكن إلا عملًا سياسيًا ذا أهداف سياسية، ووظّف

من أجلها الدين، وهو ما أميل إليه وأؤيده، غير أنه لم يهتم بتوظيف السلف في المحنة، ولا بأحمد بن حنبل المتخيّل، ولا بكيف أعيد تمثله وإنتاجه من بعد، فلم يكن ذلك من وكده على أي حال.

أخيرًا، لا يفوتني أن أثني جزيلًا على المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة الذي أتاح لي فرصة العمل على المشروع، ومنحني مدة أتفرغ فيها لإتمام هذا العمل وإنجازه، بحرية تامة، وهي سياسة المركز المتبعة دائمًا.

والشكر لمدير قسم الأبحاث في المركز الأستاذ جمال باروت الذي أفدت منه بحوارات معمقة شيئًا من ضروب القراءة التاريخية، والذي لم يبخل بالإجابة عن أي سؤال واستفسار ولا سيّما في مناهج البحث التاريخي.

والشكر لزملائي المحررين في المركز، في فرعيه في الدوحة وبيروت، ولا سيّما السيدة آمال فياش، والسيدة تيريز سركيس، والسيد نبيل حسين، وكل من ساهم في العمل على هذا السفر.

وكان لملاحظات الصديق الكويتي، الشيخ الحنبلي المختص اختصاصا دقيقًا بمذهب الحنابلة؛ الباحث الأستاذ فواز البرازي دور مهم وقيّم في لفت الانتباه إلى نقاط مهمة في غضون هذا البحث، وإلى انتقادات دقيقة أخذت ببعضها، كما دلني على بعض المصادر الحنبلية الصميم فجزاه الله عني خيرا. والشكر لكل من لم تسع هذه المقدمة لذكر أسمائهم.

وبعد، فمن طبائع البشر الخطأ والنسيان والسهو؛ فما كان في هذا الكتاب من سهو أو خطأ أو خلل في الشكل أو في المضمون، فهو مسؤوليتي وحدي، ما أسهل الاعتراف به والتراجع عنه، والكمال لوجه الله الكريم.

(1) عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(2) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ج 35، ص 414.

(3) ليظهر لنا في القرنين السابع والثامن الهجريين (وهو ما سيتم بحثه في جزء تال لهذا الكتاب إذا يسّر الله) على يد ابن تيمية ما أسمّيه «سلف المفاصلة»، حيث وظفَ مفهوم السلف ليفصل بين أهل السنة كما فهم والأشعرية الذين عدّهم في طوائف الجهمية، ثم في جزء ثالث، «سلف الدولة» على يد محمد بن عبد الوهاب وابن سعود، لينتهي الأمر في عصرنا الحاضر إلى تلك السلفيات الجهادية والتي أسمّيها «سلف الحاكمية»، وهو ما أرجو أن يعينني الله على العمل عليه.

(4) ولتر ملفيل باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمه وعلّق عليه وحقق نصوصه وأعلامه عبد العزيز عبد الحق، راجع الترجمة محمود محمود (القاهرة: دار الهلال، 1958).

(5) المرجع نفسه، ص 34.

(6) المرجع نفسه.

(7) وقد أوضحت في هذا الكتاب أن أهل الحديث مذاهب شتى وآراء متباينة، إلا أن الطائفة التي اختزل فيها مصطلح «أهل الحديث»، وصار لهم مذهب يدعى «مذهب أهل الحديث»، هي الطائفة البغدادية ومن وافقها.

(8) المرجع نفسه، ص 40.

(9) المرجع نفسه.

(10) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م)، ج 2، ص 157.

(11) باتون، ص 43-44.

(12) إيجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي

والتشريعي في الدين الإسلامي، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، تقديم محمد عوني عبد الرءوف، سلسلة ميراث الترجمة 1963 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، هوامش الفصل الثاني، ص 313.

(13) يُنظر مسردٌ بتلك الكتب في الهامش 112 من التمهيد.

(14) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، تحقيق عبد الكريم بن محمد اللاحم (الرياض: مكتبة المعارف، 1985)، ج 2، ص 328. والفرق بين الرواية والوجه في مصطلحات الحنابلة: أن الرواية هي «الحكم المروي عن الإمام أحمد في مسألة ما، نصا عن الإمام، أو إيماءً، وقد تكون تخريجًا من الأصحاب [أي الحنابلة] على نصوص أحمد فتكون 'رواية مخرجة'»، وأما الوجه فهو: «فقه الأصحاب في إطار أصول المذهب، وقواعده، والتنظير بمسائله فيما لا نص فيه، ولا رواية عن الإمام، حينما تعوزهم الرواية عن الإمام، ويفقدون النص عنه»، ينظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب، تقديم محمد الحبيب بن الخوجة (جدة: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1417هـ/1996م)، ج 1، ص 175.

(15) جولدتسيهر، ص 107-108.

(16) المرجع نفسه.

(17) يُنظر على سبيل المثال: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق ودراسة أبي عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي (الكويت: دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، 1407هـ [1986-1987]).

(18) محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي بن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، قدم له وحققه ووضع خرائطه وفهارسه عبد الهادي التازي، سلسلة التراث (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1417هـ [1997م])، ج 1، ص 128، وقد نقد المحقق هذه القصة وبين خطأها.

(19) جولدتسيهر، ص 260.

(20) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، ج 9، ص 432.

(21) يُنظر: عزمي بشارة، في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟ (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(22) جولدتسيهر، ص 260.

(23) المرجع نفسه.

(24) المرجع نفسه، ص 261.

(25) المرجع نفسه، ص 264.

(26) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، 9 ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986)، ج 5، ص 358.

(27) يُنظر: أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي، كتاب منازل السائرين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)؛ يُقارن بـ: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق ناصر بن سليمان السعوي [وآخرون] (الرياض: دار الصميعي، 2011).

(28) جولدتسيهر، ص 276 وما بعدها.

(29) المرجع نفسه، ص 267.

(30) هناك خطّان للحنابلة؛ خط حنبلي مدرسي «تقليدي»، يعتمد على ما في «متون» الحنابلة المدرسية على وفق مصطلحاتهم المتفق عليها بينهم، وخط «تيمي» سلفي يحتذي آراء ابن تيمية تحديدا في العقائد والتي يؤول فيها بعض ما جاء عن أحمد بن حنبل وينسب له فيها ما لم يصرح به كقوله مثلا بالقدم النوعي وتسلسل الحوادث (وهي المسألة الشهيرة بحوادثٍ لا أول لها)، والتي نسبها إلى أحمد بن حنبل بحجة أنه قال عن الله: «لم يزل متكلما»، وترجيحاته في الفقه، والتي كان فيها مجتهدا مطلقا يخالف المعتمد عند الحنابلة في كثير من المسائل. وهي جديرة ببحث خاص.

(31) أُنري لاؤوست وأسامة شفيع السيد، «الاضطرابات الدينية في بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين»، ترجمة أسامة شفيع السيد، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 4-5 (خريف 2017 - شتاء 2018)، ص 330-351.

(32) هنري لاووست، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة

والاجتماع، ترجمة محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق مصطفى حلمي (القاهرة: دار الأنصار، 1979)، ج 1، ص 121-122.

(33) المرجع نفسه، ص 122.

(34) المرجع نفسه، ص 157.

(35) المرجع نفسه، ص 139.

(36) المرجع نفسه، ص 142.

(37) المرجع نفسه، ص 210.

(38) المرجع نفسه، ص 229.

(39) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، مسائل الإمام أحمد: رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999)، ص 374.

(40) شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، ج 8، ص 378.

(41) لاووست، ص 174.

(42) جورج مقدسي، الإسلام الحنبلي، ترجمة سعود المولى، راجعه وقدم له رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 16.

(43) المرجع نفسه، ص 17-18.

(44) المرجع نفسه، ص 23.

(45) المرجع نفسه.

(46) المرجع نفسه، ص 24-25.

(47) المرجع نفسه، ص 25.

(48) المرجع نفسه. ولعله يقصد جولدتسيهر وباتون.

(49) المرجع نفسه.

(50) المرجع نفسه، ص 26.

(51) المرجع نفسه، ص 49-92.

(52) المرجع نفسه، ص 88.

(53) المرجع نفسه، ص 88-90.

(54) المرجع نفسه، ص 102-115.

(55) مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد وعبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 162.

(56) المرجع نفسه، ص 175-181.

(57) المرجع نفسه، ص 192.

(58) المرجع نفسه، ص 193.

(59) المرجع نفسه.

(60) المرجع نفسه، ص 193-233.

(61) المرجع نفسه، ص 235-261.

(62) المرجع نفسه، ص 263-297.

(63) نيمرود هورويتز، أحمد بن حنبل وتشكّل المذهب الحنبلي: الورع في موقع السلطة، ترجمة غسان علم الدين، راجع النص على المصادر وقدّم له رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص 24.

(64) أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي [نسخة مصورة عن مجلس دائرة المعارف العثمانية]، 1952)، ج 1، ص 309.

(65) هورويتز، ص 28.

(66) المرجع نفسه، ص 41.

(67) المرجع نفسه، ص 42.

(68) المرجع نفسه، ص 46.

(69) محمد أبو زهرة، ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار

الفكر العربي، [د. ت.])، ص 11.

(70) هورويتز، ص 55.

(71) نقل، مثلًا، عن طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى الفراء نصًا، نقله ابن أبي يعلى عن الإصطخري، منسوبًا لأحمد بن حنبل، وقد أثبتَّ أن رسالة الإصطخري هذه رسالة موضوعة على أحمد، وقد كذّبها الذهبي وغيره.

(72) أبو زهرة، ابن حنبل، ص 47-48.

(73) المرجع نفسه، ص 50.

(74) المرجع نفسه، ص 64.

(75) فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط 3 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2014)، ص 110-111.

(76) أبو زهرة، ابن حنبل، ص 175.

(77) المرجع نفسه، ص 182-183.

تمهيد مفهوم السلف: قراءة دلالية تاريخية

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 134)

أولًا: في المعنى اللغوي

يدل أصل «س ل ف»، كما يقول ابن فارس (ت. 395هـ)، على: «تقدم وسبق. من ذلك السلف: الذين مضوا. والقوم السُّلَّافُ: المُتَقَدِّمُونَ»(78). وفي المعاجم العربية المتقدمة، نجد مصداق كلام ابن فارس، أنها تدل على «السبق والتقدم»، فمن وما سبق فهو سلف؛ ففي أقدم معجم للعربية، وهو معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 175هـ) ما يؤدي إلى هذا المعنى ففيه، مثلا، «السلف: كل شيء قدمته فهو سلف، والفعل سلف يسلف سلوفا. والقوم إذا أرادوا أن ينفروا فمن تقدم من نفيرهم فسبق فهو سلف لهم [...] والأمم السالفة الماضية أمام الغابرة، قال:

ولاقَتْ مناياها القُرونُ السَّوالِفُ ... كذلك تَلَقاها القرون الخوالِف»(79).

وتسمّى المرأة التي بلغت خمسًا وأربعين سنة «مُسلفًا»، كما ذكر أبو عبيد القاسم بن سلّام (ت. 224هـ) في الغريب

المصنّف[80]، كناية عن تقدمها في السنّ. وفي جمهرة اللغة لابن دريد (ت. 321هـ): «لفلان سلف كريم، إذا تقدّم له كرم آباء، والجمع أسلاف وسلوف. وسلّاف القوم: متقدّموهم في حرب أو سفر»[81]. و«سُلافة الخمر: أوّل ما يخرج من عصيرها»[82]. وفي الزاهر في معاني كلمات الناس للأنباري (ت. 328هـ)، استشهد بهذا البيت:

«إلى السلف الماضي وآخر سائرٍ ... إلى ربربٍ حيرٍ حسانٍ جآذره»[83]. وفي معجم ديوان الأدب للفارابي (ت. 350هـ): «وسَلَفُ الرَّجُلِ: آباؤُه الْمُتَقَدِّمون»[84].

فهذا ما يدور حوله لفظ «السلف» فيما نحن بصدده، فلا يدل اللفظ بمجرده، على مدح ولا على ذم، أي إنه لفظ «محايد»، لا يحمل أي قيمة له في ذاته.

وفي القرآن الكريم وردت ألفاظ من جذر «س ل ف»، على ما يقتضيه المعنى اللغوي المجرّد الدال على السبق والتقدم، في ثمانية مواضع في القرآن، منها: (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله) (البقرة: 275)، و(ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلّا ما قد سلف) (النساء: 22)، و(عفا الله عمّا سلف) (المائدة: 95)، و(قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) (الأنفال: 38)، و(هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت) (يونس: 30)، و(فجعلناهم سلفاً ومثلا للآخرين)

(الزخرف: 56).

لكن الآية الوحيدة في القرآن التي فيها جذر «س ل ف»، للدلالة على «جماعة متقدمين»، من دون أي حكم قيمي، هي الآية الأخيرة، ففي تفسير مجاهد (ت. 104هـ): «جعلنا قوم فرعون سلفا لهؤلاء، يقول: كفار قوم فرعون سلف لكفار أمة محمد صلى الله عليه وسلم»(85)، أي إنهم مقدمة يسبقون هؤلاء إلى العذاب، وبنحو هذا قال الطبري في تفسيره: «جعلنا هؤلاء الذين أغرقناهم من قوم فرعون في البحر مقدمة يتقدمون إلى النار، كفار قومك يا محمد من قريش، وكفار قومك لهم بالأثر»(86).

ثانيًا: «السلف» من المعنى اللغوي المجرد إلى المعنى الاصطلاحي العقائدي

1. مذاهب علماء أصول الفقه في قول الصحابي

لعل من المهم، قبل الولوج في البحث عن لفظة «السلف» ودلالاتها وتطورها عبر التاريخ، أن أعرج على دليلين كليين اعتمدهما الأصوليون، الأول الإجماع، والثاني ما يسمى «قول الصحابي»، أو «مذهب الصحابي»، ثم قول «التابعي». هذه مقدمة لا بد منها إذا أردنا الحديث عن «السلف»، ذاك أن الزيف يأتي من ادعاء أدلة لا حقيقة لها في نفس الأمر، ومن

نسبة قول إلى «ساكت» (كالإجماع السكوتي)، ومن ادعاء إجماع لا دليل عليه، أو إجماع مظنون ظنا راجحا أو مرجوحا (كإجماع أهل المدينة)، بل ربما «مكذوب ومدّعى» لم يثبت على جهة القطع، ولم تقم عليه البيّنات، وقد أشار الشافعي إلى هذا. وهذا كله يدخل دخولا عميقا في ما هو «متخيّل»، أو في ما أريد له أن يكون كذلك. وهذه المسألة تستحق، وحدها، بحثا ضافيا حافلا (أعني بحث الإجماع وحجية قول الصحابي والتابعي في كتب أصول الفقه). غير أنه يكفيني، في هذا المقام، الإشارة إلى ذلك ببنان التنبيه، وذكر «شيء طفيف»، ونماذج لا أريد بها الاستقصاء، من خلاف علماء الأصول، على جهة ضرب المثال لا على سبيل الاستقراء التام، تمهيدا للحديث عن «السلف»، وما يتعلق به من «المتخيل» في غضون هذا البحث.

من المعلوم أن الأدلّة الإجمالية الكبرى المتفق عليها، عند أهل السنّة عمومًا: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس[(87)]. هذا من حيث الإجمال، أما من حيث التفاصيل، ففي كل دليل من تلك الأدلة الإجمالية خلافات تفصيلية مؤثرة، من دون شك، في النتائج؛ كالخلاف في وقوع النسخ في القرآن، مثلا، ثم الخلاف، عند القائلين بالنسخ، في بعض الأحكام أهي منسوخة أم غير منسوخة، وهل تنسخ السنة القرآن أم لا؟ وغير ذلك، وكذلك الحال في السنة والإجماع والقياس؛ ففي كل دليل إجمالي منها خلاف تفصيلي، تجده في مظانه من مطولات كتب أصول الفقه. وهناك أدلة مختلف فيها، من حيث الأصل، فضلا عن

الخلاف من حيث تعريفاتها وتطبيقاتها، كالمصلحة المرسلة، والاستحسان، وقول الصحابي، وغير ذلك.

لكن ما يهمنا هنا هو إجماع الصحابة، وإجماع التابعين، ثم قول الصحابي والتابعي؛ لأن ذلك يعين على تمييز «المتخيّل» مما نحن مشغولون بالبحث فيه.

أ. إجماع الصحابة

اختلف الأصوليون (أي علماء أصول الفقه) في تعريف الإجماع اختلافا كثيرا، وفي أركانه، وشروطه، وأحكامه. بل من طوائف المسلمين من خالف في كون الإجماع نفسه دليلا شرعيا، سواء أكان إجماع الصحابة أم غيرهم[(88)].

ولعل الإمام أبا حنيفة النعمان (ت. 150هـ)، لا يرى الإجماع إلا ما أجمع عليه الصحابة («إذا اجتمعت الصحابة على شيء سلّمناه لهم، وإذا اجتمع التابعون زاحمناهم»)[(89)]. ذاك أن أبا حنيفة ذاته يعدّ من التابعين، إذ ثبت لدى بعض المؤرخين أنه رأى بعض الصحابة[(90)].

وأما الإمام مالك بن أنس (ت. 179هـ)، فقد نقل القاضي عياض المالكي عنه بسنده أنه قال: «ما كان فيه الأمر المجتمع عليه فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه، وما قلت 'الأمر عندنا' فهو ما عمل الناس به عندنا وجرت به

الأحكام وعرفه الجاهل والعالم»[91].

وأما الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204هـ)، فواضح أنه يفرق بين علم العامة الذي «لا تلقى أحدا من المسلمين إلا وجدت علمه عنده، ولا يرد منها أحد شيئا على أحد فيه»، كما هو «في جمل الفرائض وعدد الصلوات وما أشبهها»[92]. لكنه يرى أن إجماع الخاصة بعيد، أي أقوال «السابقين والتابعين من بعدهم»، إذ «تختلف أقاويلهم، وتتباين تباينا بينا، فيما ليس فيه نص كتاب، يتأولون فيه»[93]. أما إجماع العامة فلا إشكال فيه عند الشافعي[94]، ولكنه لا يسلّم بإجماع الخاصّة، أي إجماع المجتهدين، لأن العلم المحيط به أشبه بالمتعذر، ولأن المجتهدين أنفسهم لا يسلم أحدهم للآخر بأنه مجتهد، بل يخطّئ بعضهم بعضا ويجهّل بعضهم بعضا[95]. وحين يدلي مجتهد برأيه ولا يعلَم له مخالف (وهو ما يسمّى الإجماع السكوتي) فإن الشافعي لا يعده إجماعا، ولا يراه حجة، فـ «لا يقال لشيء من هذا إجماع، ولكن ينسب كلّ شيء منه إلى فاعله، فينسب إلى أبي بكر فعله، وإلى عمر فعله، وإلى علي فعله، ولا يقال لغيرهم ممن أخذ منهم: موافق لهم، ولا مخالف، ولا ينسب إلى ساكت قول قائل، ولا عمل عامل، إنما ينسب إلي كلّ قوله وعمله»، ثم يصل إلى نتيجته فيقول: «وفي هذا ما يدل على أن ادعاء الإجماع في كثير من خاصّ الأحكام ليس كما يقول من يدّعيه»[96].

وأما الإمام أحمد بن حنبل (ت. 241هـ)، فله نصوص في نفي الإجماع مستشكلة، ولا تزال مثار استشكال وتأويل حتى هذه الأيام، نرجئ القول فيها إلى موضعها من الكتاب. غير أنها تدور حول تكذيب ادعاء الإجماع، وأن العلم به صعب جدا أو محال، وأنه دعوى المبتدعة، ومع هذا فله نصوص تفيد الإجماع.

هذا عرض موجز لأقوال أئمة المذاهب الأربعة، لم تخل على مرّ العصور من تأويل واجتهاد لعلماء الأصول، نذكر فيما يأتي، على وفق الترتيب الزمني غالبا، مقتطفات تبيّن لنا خلافهم في «الإجماع».

ينقل أبو بكر الجصاص الحنفي (ت. 370هـ) اتفاق الفقهاء «على صحة إجماع الصدر الأول، وأنه حجة الله، لا يسع من يجيء بعدهم خلافه»[97]. ويرى كذلك أن إجماع من يأتي بعد الصحابة حجة ملزمة، في كل عصر من العصور وأنه لا يجوز بعد انعقاد الإجماع خلافه[98]. ويجيز الجصاص أن يكون الإجماع عن «توقيف» أي عن «نص شرعي»، كما يجيز أن يكون عن «رأي واجتهاد»[99]. ويرى أن الإجماع نوعان؛ نوع يشترك فيه الخاصة والعامة (وهو ما ذكره الشافعي)، ونوع هو للعلماء والخاصة فقط لا عبرة فيه بالعامة (وهو ما يحيل وجوده الشافعي ولا يعده إجماعا). وهذا النوع الثاني أيضا نوعان؛ نوع نعلم فيه أقوال المجتهدين واحدا واحدا (وهو الإجماع القولي)، ونوع يظهّر فيه قول المجتهد ولكن لا يعلم أن أحدا خالفه (وهو ما يسمى

الإجماع السكوتي وهو ما ينكره الشافعي كذلك، وابن حزم كما سيأتي) [(100)].

أما أبو علي الحسن العكبري الحنبلي (ت. 428هـ)، فيرى أن إجماع الأمة «هو اتفاق علماء العصر على حكم النازلة»[(101)]. سواء أكانوا صحابة أم تابعين، أو غيرهم (وهذا لا يتفق مع نصوص الإمام أحمد كما سيأتي في حينه). ولا نجده هنا يذكر العامّة ولا يشترطهم في الإجماع. ويشبهه، في ذلك، قول أبي الحسين البصري المعتزلي الشافعي (ت. 436هـ)، في كتابه المعتمد في أصول الفقه، إذ يعرف الإجماع بأنه: «اتفاق من جماعة على أمر من الأمور إما فعل أو ترك»[(102)]. ويقرر أن «إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة»[(103)]. وينقل عن أستاذه القاضي عبد الجبار الهمداني (ت. 413هـ)، وهو معتزلي شافعي أيضًا، أن العامّة ما هم إلا «مقلدون» للعلماء (وهذا القول لا يتمشّى مع من يوجب الاجتهاد حتى على العامة كابن حزم وغيره)، حتى في الأمور الضرورية المتواترة، كالصلوات الخمس وصوم رمضان، وغير ذلك، فلا يعتدّ بهم في الإجماع أصلًا[(104)]. ويسوق أبو الحسين البصري الخلاف في اعتبار العامّة في الإجماع، فمن الأصوليين من يرى أن الإجماع لا ينعقد إلا إذا اتّبع العامّة العلماء فيما اتفقوا عليه، لأنهم داخلون في مسمّى «الأمة» (وهو قول أبي حامد الغزالي كما سيأتي)،

و«لا تجتمع أمتي على ضلالة»، ومنهم من يرى أنه لا عبرة بالعامّة، اتبعوا العلماء أم لم يتبعوهم[(105)]. ويذكر صاحب المعتمد أن «الأكثرين» من الأصوليين ذهبوا إلى «حجية» إجماع أهل كل عصر على من يليهم، فإذا أجمع أهل عصر من العصور على شيء (صحابة كانوا أو تابعين أو غيرهم)، لم يجز لمن أتى بعدهم أن يخرج عن الإجماع (بغض النظر عن كون هذا العصر من العصور المتقدمة «المفضلة» أو المتأخرة)، على خلاف الظاهرية الذين لا يعتدّون إلا بإجماع الصحابة فقط لا غير[(106)] (وسننقل قول ابن حزم الظاهري بعد قليل). وإذا فرض أن الصحابة اختلفوا على شيء، ثم اتفقوا عليه، بحسب أبي الحسين البصري، لم يجز للتابعين أن يخالفوهم[(107)]، وهكذا في كل عصر، لما تقدم.

أما ابن حزم الظاهري (ت. 456هـ) فيقرر أن «الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة فهو ما اتفق أن جميع الصحابة رضي الله عنهم، قالوه ودانوا به عن نبيهم صلى الله عليه وسلم، وليس الإجماع في الدين شيئًا غير هذا»[(108)]. وأما ما ليس إجماعا فهو ما «اختلفوا فيه باجتهادهم أو سكت بعضهم ولو واحد منهم في الكلام فيه»[(109)]. ويرى أنه لا يمكن الإجماع إلا عن «نص»[(110)]، وإذًا، لا يمكن أن يكون هناك إجماع على أمر اجتهادي، ولا على أمر مقيس، وأن الزعم أنه يمكن

الإجماع على هذين، هو زعم باطل[(111)]. ومعنى هذا، وهو أمر مهم، أن أي مسألة جاءت عن بعض الصحابة ولم ينص عليها جميعهم، وسكت عنها بعضهم فلم يوافق ولم يخالف، ولو كان الساكت واحدًا فلا إجماع، وهو عين رأي الشافعي. وأن كل من زعم إجماعا غير ما أجمع عليه الصحابة فهو يدعي «دعوى كاذبة»، وأن «من ادعى أنه عرف إجماعًا خارجا من هذين النوعين، فقد كذب على جميع أهل الإسلام»[(112)]. وأن إجماع الصحابة هو «إما شيء نقلته الأمة كلها عصرًا بعد عصر؛ كالإيمان والصلوات والصيام ونحو ذلك وهذا هو الإجماع، ليس من هذا القسم شيء لم يجمع عليه. وإما شيء نقل نقل تواتر، كافة عن كافة من عندنا كذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ككثير من السنن. وقد يجمع على بعض ذلك وقد يختلف فيه كصلاة النبي صلى الله عليه وسلم قاعدا بجميع الحاضرين من أصحابه، وكدفعه خيبر إلى يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر يخرجهم إذا شاء، وغير ذلك كثير. وإما شيء نقله الثقة عن الثقة كذلك مبلغا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فمنه ما أجمع على القول به، ومنه ما اختلف فيه، فهذا معنى الإجماع الذي لا إجماع في الديانة غيره البتة»[(113)]. أي إن الإجماع المعتد به حقًا والذي تلزم به الحجة هو «ما أجمعت عليه الأمة كلها» عصرا فعصرا، من الأخبار التي تتعدد طرائق نقلها. أي إن الإجماع المعتد به عند ابن حزم، إذًا، كل إجماع قائم على «نص» سواء أكان هذا النص منقولًا بالتواتر، أو كان نصا

آحاديًا لكن وقع عليه إجماع الأمة (بغض النظر عمّا لم يقع عليه إجماع، ولو صحّ فيه حديث آحادي)، لكن المهم أن يكون هذا الإجماع قائمًا على نص. وما سوى هذا فهو عند ابن حزم باطل، بل قد يصل إلى الكفر.

أما أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ) فيعرّف الإجماع في كتابه المستصفى بأنه: «اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية»(114)، أي إنه يشترط إجماع الأمة كلها. ويبين لنا مراده من حيث يرى أن الشريعة قسمان «ما يشترك في دركه العوام والخواص كالصلوات الخمس، ووجوب الصوم، والزكاة والحج [...]؛ وإلى ما يختص بدركه الخواص كتفصيل أحكام الصلاة والبيع [...]»(115)؛ أي إن هناك أمورًا يتفق فيها العامة (وهم كل مسلم بالغ عاقل لم يبلغ درجة المجتهدين، أي قد يكون عالمًا مقلّدًا لكنه لا يبلغ أن يكون مجتهدا، فضلا عن سائر الناس ممن لا علم له أصلا إلا بالمتفق عليه عند جميع المسلمين)، والخاصة (أي كل مجتهد يستنبط بنفسه الأحكام، محصلا مسبقا آلة الاجتهاد وشروطه) معا، أي إن ما يتفق عليه جميع الأمة (عامتها وخاصتها) وهم سواء في إدراكه، كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، وأن الزكاة فريضة، وأن الحج من أركان الإسلام، وأن مكة هي ذلك البلد المعلوم في الحجاز، هو قسم من الإجماع، ولا إشكال فيه. لكن الإشكال هو في ما «اتفق عليه الخواص»، أي العلماء المجتهدون، وهنا، في الحقيقة، يقع الخلاف. لكن الغزالي يرى أنه إجماع أيضا، بل يسميه «إجماع

الأمة» من حيث إن «العوام متفقون على ما أجمع عليه أهل الحل والعقد»، وإذًا فهو «إجماع الأمة قاطبة»(116) (ولعله هنا يشابه أبا الحسين البصري والقاضي عبد الجبار فيما سبق ذكره عن العامّة، وهم كلهم شافعية، لكنهم يخالفون الشافعي في هذه المسألة، أعني إجماع المجتهدين)، لأن العامّة، في رأيه، يسلّمون للخاصة أنهم علماء مجتهدونٍ، فإذا اتفقوا على شيء كان اتفاقهم ملزما، وكان العامّة لهم تبعا. فالغزالي، إذا، يحيل الأمر على عامة المسلمين، ويجعلهم شرطا في تحقق الإجماع، إما أصالة، أي في ما يشتركون في علمه مع الخاصة، واما تبعا، أي في ما يتفق عليه الخاصة، ويعلمونه هم دون العامة؛ لأن العوام يعلمون أن الخاصة أعلم منهم، وأنهم مجتهدون، ويسلّمون لهم ويخضعون لأحكامهم. وهنا لا فرق، عند أبي حامد الغزالي، إذا تحقق اتفاق الخاصة، بين أن يكون هذا الاتفاق جرى في زمن الصحابة، وأن يكون في زمن من بعدهم، بحسب تعريفه السابق.

ويحسن بنا هنا أن نعرّج على ابن رشد المالكي الحفيد (ت. 5هـ)، وهو فيلسوف، ولكنه في الوقت ذاته قاض وفقيه مالكيّ، وكلامه في الأدلة الشرعية كلام فقهاء لا كلام فلاسفة، فننقل رأيه في الإجماع وبم يتعلق، إذ يقول: «وقد يدلك على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات، أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني

معلومًا أشخاصهم، ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة»(117). إنها شروط مشددة لا يمكن بها أن يثبت إجماع يقيني على مسائل العقائد والنظريات، أي إنه يتفق مع سائر الناس فيما يشترك فيه العامة مع الخاصة كالصلوات الخمس وصوم رمضان، وغير ذلك. لكنه يرى أن الإجماع على النظريات، أي ما يثبت عن طريق النظر، ومن ذلك كل ما اختلفت فيه طوائف الإسلام في كتب العقائد، لا يتحقق إلا بالشروط ذاتها التي توافرت في الإجماع على العمليات. ويشرح: «فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية، ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصر من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس؟ وذلك بخلاف ما عرض في العمليات: فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء، ونكتفي في حصول الإجماع فيها بأن تنتشر المسألة، فلا ينقل إلينا فيها خلاف. فإن هذا كاف في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العلميات»(118). ويستدل على اشتراطه في العلماء المزعوم إجماعهم أن يقولوا إنه ليس في القرآن ظاهر أو باطن بالحديث الشهير: «حدثوا الناس بما يعقلون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟». وهذا، في رأيه، يحول دون

وقوع إجماع على النظريات، ما دام ليس كل شيء مسموحًا البوحُ به للعامّة، على العكس من «العمليّات» الظاهرة(119).

يتبين مما سبق:

• أن ما اشترك في علمه العامة والخاصة، من الإجماع المنقول تواترًا كافة عن كافة، لا جدال فيه ولا خلاف، وهذا لا يتحقق إلا في مجملات الدين ومجملات الفرائض.

• وأن إجماع مجتهدي عصر من العصور، عند القائلين به، لا يقتصر على عصر الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، بل هو، عندهم، حجة في أي عصر كان. ثم لا يجوز لمن أتى بعد هؤلاء المجمعين، باشتراط انقضاء العصر أو عدم اشتراطه، أن يخالفوا؛ لأنهم بهذا ينقضون الإجماع، وهذا، في رأيي، مما يرسّخ «التقليد»، وأعني، بالتأكيد، هنا، الإجماع الذي هو دون الإجماع المتواتر، لأنه (أي الإجماع المتواتر) متعلق بأحكام قليلة في الدين، لا يختلف فيها اثنان، ولا ينتطح فيها عنزان، ولا يجري فيها نزاع، على الرغم من احتراب الطوائف وسلّ السيوف عبر العصور.

• أما الخلاف ففي أنواع أخرى من الإجماع، ولا أرى أن من المهم، إذا تبيّن ما هو الإجماع المتفق عليه، وإذا ظهر أن ما سواه موطن خلاف، أن أخوض في بقية أنواع الإجماع التي لا تقوم إلا على التراجيح والأظانين، كإجماع الخاصة سواء أكانوا آل البيت عند الزيدية، أو المحدثين عند أهل الحديث، أو عمل أهل المدينة، أو الإجماع السكوتي، وغير ذلك.

وقد تكلم غير واحد عن مراتب الإجماع، منهم ابن حزم الظاهري، وله كتاب في هذا. هذا مهم لنعلم أين يوضع «السلف» من ذلك كله من حيث الاستدلال والحجاج، ونسبة أقوال إليهم، ربما لم تخطر ببالهم، امتلأت بها كتب العقائد ومتونها، وكتب الفقه، جرى عليها خلاف وتكفير، وقامت عليها في زمننا طائفية، وأريقت من أجلها دماء.

ب. الصحابي والتابعي: الرواية والمذهب

وبعد أن علمنا مواقف أئمة المذاهب، وعلماء الأصول من الإجماع، وخلافهم المستفيض فيه، وذكرنا من ذلك نماذج ليس من شأننا فيها الإحاطة، نتساءل: ماذا عن قول الصحابي والتابعي في ما عدا الإجماع؟ أي في المسائل الاجتهادية التي يسوغ فيها الاختلاف؟ وماذا عن «حجية» قولٍ الصحابي، وحجية قول التابعي؟ أما قول التابعي فليس بحجة أصلاً، وهو خارج عن محل النظر في هذا المبحث.

وأرى، قبل الولوج إلى الحديث عن قول الصحابي، أن من الملائم أن أقدم بما هو «أبلغ» من الرأي الاجتهادي، وأعني «رواية» الصحابي ما سمعه (أو ظن أنه سمعه) من النبي، أو ما أرسله عن صحابي آخر مرفوعاً إلى النبي.

تفاوتت مواقف الأئمة الأربعة من «خبر الآحاد»، أي الحديث الذي هو دون المتواتر، مهما تعددت رواياته. وفيه شبهة واحتمال، ولقبوله شروط[120].

ليس هناك نصوص صريحة لا يعتريها الشك منقولة قطعًا عن أبي حنيفة لنعلم موقفه على التحقيق من خبر الآحاد في الجملة، إلا أننا نعلم موقف أهل الحديث الشهير، منه ومن أهل الرأي على العموم، لأن أهل الرأي (وأبو حنيفة زعيمهم) «يتشددون» في قبول الحديث، ويعطّلون الخبر الآحادي بناءً على «أصولهم»، ويقدّمون أصولهم على «خبر الواحد»، ومن هنا فقد ردّوا كثيرا من «السنّة»، التي يأخذ بها المحدّثون ويرونها ملزمة. ويمكن أن يلخّص مذهب أبي حنيفة بما قاله سهل بن مزاحم: «وكان يؤصل الحديث المعروف الذي أجمع عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغا، ثم يرجع إلى الاستحسان أيهما كان أوفق رجع إليه. قال سهل: هذا علم أبي حنيفة رحمه الله تعالى، علم العامة»(121). أي إن أبا حنيفة كان لا يأخذ إلا بالحديث المجمع عليه، متواترا أو مشهورا، فعلمه هو علم العامّة، أي ما عرفه الناس واتفقوا عليه، ولا يعتمد على «أخبار الخاصة».

ولئن كان الحصول على نص لأبي حنيفة ليس من اليسير، إلا شذرة من هنا، وقطعة من هناك؛ ففي الإمكان النظر في كتب الحنفية أنفسهم، لأخذ «نماذج» فقط، تبيّن لنا كيف كانوا يتعاملون مع روايات الأفراد من الصحابة بإزاء أصولهم، على أساس أن هذا مذهب أبي حنيفة، أو مخرج على اجتهاده.

يشترط الحنفية شروطًا مشددة لقبول خبر الواحد، فمن ذلك مثلا:

• ألّا يخالف خبر الواحد السنّة الثابتة أو القرآن فيما لا يحتمل التأويل.

• ألّا يخالف عمومات القرآن مما لا يعرفه العامّة.

• ألّا يكون شاذًا، أي أن يكون مرويًا ولكن المعمول به على خلافه، وهو ما يسمّى ما تتوافر الدواعي لنقله تواترًا ولكنه لم ينقل إلا آحادا، ذاك أنه إذا كانت هناك حاجة عامّة تستدعي أن يكون هذا الخبر مشتهرًا متواترًا عاما معروفا، فكيف يجوز في العقل ألّا يرويه إلا أفراد آحاد؟ مع أن الدواعي متوافرة لنقله تواترًا؟ وإذًا فهو مردود[122] (ومن ذلك، أخبار الخلافة، ومن يلي الأمر بعد رسول الله، وغير ذلك، مما روي آحادا ولكن كان ينبغي أن يكون متواترا لشديد الحاجة وعموم البلوى).

ويرى الجصاص أن رواية الصحابي، أو ما يسمّى خبر الواحد، يمكن أن «تخصص» ما ورد عاما في القرآن والحديث، بشرط أن يكون في اللفظ العام «احتمال للمعاني»، أو كان مختلفا فيه[123]، أما العامّ الذي ثبت تخصيصه إجماعًا، أو كان معناه بيّنًا واضحًا فلا يُقبل خبر الواحد في تخصيصه[124]. وينقل «اتفاق المسلمين» على امتناع جواز نسخ القرآن بخبر الواحد[125]، يعني إذا روى الصحابي حديثًا يدل على نسخ، أو صرّح بأن هذه الآية نسخت بكذا وكذا[126].

ولا بد من التمييز بين رواة أخبار الآحاد، فقد ذكر العلّامة

الشاشي الحنفي (من رجال القرن السابع على الأرجح)، على سبيل المثال، أن رواية الصحابي المجتهد المعروف بالفتيا، مثل الخلفاء الأربعة، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، ومعاذ بن جبل؛ مقدّمة على القياس. فإذا صحت الرواية عن أحدهم أخذ بروايته للحديث وترك القياس، أما لو كان الراوي راوياً فقط، وغير مجتهد، كأنس بن مالك وأبي هريرة، فلو عارضت روايته القياس، فالقياس هو المقدّم[(127)].

وهو في غير موطن يعبّر بأن هذا مذهب «أصحابنا»[(128)] أي الحنفية. ومن المعلوم والشائع أن أبا حنيفة كان موطن نقد شديد عند مخالفيه من «أهل الحديث» إلى درجة اتهامه بالبدعة، بل تكفيره أحياناً[(129)]. فهذا في الرواية، فضلاً عن الرأي الفقهي الذي يراه الصحابي، فلم يكن الاعتماد على رواية الصحابي أمراً مطلق الثبوت في كل حال، بل هناك من يميز، موضوعياً، بين الصحابة، وهناك من يقدّم القياس على رواية بعضهم.

ونجد الشاشي، أيضاً، ينقل عن علي بن أبي طالب، على جهة التأييد والاستشهاد، أنه يقسم الرواة عن النبي، أي من جيل الصحابة، ثلاثة أقسام: مؤمن مخلص صحب النبي صلى الله عليه وسلم وعرف معنى كلامه، وأعرابي سمع من النبي ما سمع فرجع إلى قبيلته يروي بغير اللفظ الذي سمعه فتغير المعنى، ومنافق لم يعلم نفاقه، فروى ما لم يسمع، وافترى، فسمع منه أناس يظنونه مؤمناً مخلصاً فرووا ذلك واشتهر بين الناس[(130)].

فليس جميع من يطلق عليه أنه «صحابي» هو، عند جميع علماء الأمة، كذلك، لأنه، فقط، «رأى» النبي؛ فهناك أعراب رأوا النبي ولم يصحبوه ولا تؤخذ منهم الرواية، وهناك قوم صحبوه ولكنهم منافقون يتزيدون ويفترون، بحسب هذا النص المنقول، والذي يميل إليه الشاشي بوضوح. ولهذا يوصي بعرض المرويات على الكتاب والسنة «المشهورة»[131].

ويرى الشاشي أن «السنّة» هي «الطريقة المسلوكة المرضيّة في باب الدين، سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من الصحابة»، ويستدل بحديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي»[132]. فواضح أن السنّة هنا تعني الشيء الدائم، والطريقة المسلوكة عموماً في الدين، وليست السنة هي هذا الرأي الاجتهادي، أو تلك الفتيا، في حادثة محددة، ونازلة معينة، فضلاً عن الحديث الآحادي.

أما الإمام مالك بن أنس فتغني شهرة مذهبه في «إجماع أهل المدينة»، وتقديمه على خبر الواحد والقياس، عن إفاضة القول فيه، بغض النظر عن الخلاف المالكي-المالكي حول المقصود بعمل أهل المدينة، هل المقصود به الإجماع النقلي؟ أم الاجتهادي؟ ومن المعلوم، مثلاً، أن مالك بن أنس ردّ أحاديث، هي مما يطبّقه الناس اليوم، بل هي اليوم من أشدّ الأحاديث شهرة في الأمّة، حتى إن عموم الناس لا يعقلون غيرها، وبعضها في العبادات المحضة، لأنها لم يكن عليها العمل، ومن ذلك مثلاً،

ما ذكره سحنون بن سعيد (تلميذ الإمام مالك، ت. 240هـ) في المدونة: «وكان مالك لا يرى هذا الذي يقول الناس ‘سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك’ وكان لا يعرفه»، بل نقل عن مالك أنه كان ينهى عنه[(133)]. وأقول إن مالك بن أنس لو بعث في هذا العصر من جديد لاتّهم بالبدعة قطعا، وبمخالفة السنة، ومخالفة النبيّ، كل هذا بسبب تصور عموم الناس اليوم وتخيلهم لـ «السلف».

أما الإمام محمد بنّ إدريس الشافعي، فهو ممن يثبت خبر الواحد ويحتج به، ويرد على من ينكره، في كتبه: الرسالة، وجماع العلم، واختلاف الحديث. وهو ما يدلّ على أنه كان هناك نزاع حقيقي في تثبيت أحاديث الآحاد، فأجاب من سأله عن «أقل ما تقوم به حجة»، أي الحدّ الأدنى من الحجة، فأجاب بأنه خبر الواحد، بشروط ذكرها[(134)].

والطوائف التي واجهها الشافعي من الفقهاء والعلماء ليثبت حجية خبر الآحاد قسمان رئيسان: قوم يردّون الأخبار كلها حتى ما ورد تفصيلاً لبيان القرآن كأخبار تفاصيل الصلوات الخمس فضلًا عن غيرها[(135)] (ولم يستفض الشافعي في الرد على هذا القسم)، وقوم يقبلون ما فيه قرآن ويرفضون غيره[(136)]، وبعضهم مثلا ردّ أحاديث رجم الزاني المحصن، ومع هذا فقد سمّاهم الشافعي «علماء»[(137)].

وقد قسم الشافعي الأخبار إلى قسمين: خبر عامّة، كالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، وغير ذلك، لا يسع الجهل به ولا خلافه (وهو المتواتر تواترًا عامّا يعرفه كل مسلم)[(138)]، وخبر خاصّة (وهو أخبار الآحاد التي يختص بمعرفتها العلماء)[(139)].

ونجد الشافعي يقول باستتابة من ينكر أخبار العامّة[(140)] (أي ما هو متواتر، معلوم ضرورة، ولا يجوز خلافه والشك فيه)، ولكنه «لا يستتيب» من أنكر خبر الخاصة (أي الآحاد)، فلا يقول له: «تب»، ولكن «ليس لك - إن كنت عالمًا - أن تشك»[(141)].

ويصفه في موطن آخر بالجهل[(142)].

ومع هذا، فقد أشار الشافعي إلى أنه «تختلف الأحاديث، فآخذ ببعضها، استدلالًا بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس»[(143)]، وأنه لا يقبل رواية الراوي «إذا كان غير عاقل للحديث»[(144)]، وهو، في هذه النقطة، شبيه بمذهب الحنفية. وقد بيّن الشافعي أن «السنة» على ثلاثة أقسام، سنة توافق نصا قرآنيا، وسنّة فيها تفصيل لما ورد في القرآن مجملًا، وليس في هذين القسمين خلاف، ولكن الخلاف يقع في القسم الثالث وهو «ما سنّ رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب»[(145)].

فمن روى حديثًا بشرائطه، وإن كان من صغار الصحابة، كأبي سعيد الخدري، وعبد الله بن عمر كانت روايته مقدّمة على قول

الصحابي ومذهبه ورأيه وإن كان من المتقدمين السابقين الكبار[146]. ولا يحتاج الحديث، إذا ثبت، أن يوافقه بعض الصحابة ولا أن يخالفوه في اجتهاداتهم[147]. وما رواه الصحابي أولى بالثبوت مما رواه التابعي[148]. ويقدّم الحديث الأقوى إسنادًا، والأكثر عددًا على سواه[149]. وتجده مثلًا يقدّم حديثًا روته عائشة، وأم سلمة، على حديث رواه أبو هريرة لـ «أنهما زوجتاه، وزوجتاه أعلم بهذا من رجل إنما يعرفه سماعا أو خبرا»، ولـ «أن عائشة مقدمة في الحفظ، وأم سلمة حافظة، ورواية اثنين أكثر من رواية واحد»، ولـ «أن الذي روتا [...] المعروف في المعقول، والأشبه بالسنة»[150]. وهو، أي الشافعي، في هذه النقطة تحديدا، قريب من مذهب الحنفية. وسيأتي الحديث عن مذهب أحمد بن حنبل في وقته.

أما عن الاحتجاج بقول الصحابي ومذهبه واجتهاده وفتياه، فقد قدّمنا أنه من «الأصول المختلف فيها»، أي إن من العلماء من يراه «أصلًا» كليًا يعتمده عند الاستدلال، ومنهم من يراه أصلًا بشروط، ومنهم من لا يراه أصلًا البتّة، ولا يعد قول أحدهم حجة كائنًا من كان، ومن أراد التوسع وجد ذلك كله في مطولات كتب أصول الفقه.

ولا تخلو أقوال الصحابة من احتمالين: أن يكونوا قد اختلفوا، فليس قول بعضهم حجة على بعض، بل وجب الاجتهاد[151]، أو

يكون بعضهم قال القول فلم يكن له مخالفٍ، وهذاٍ القول إما أن يكون قد اشتهر وحينئذ يراه بعضهم إجماعا سكوتياٍ، وقد ذكرت موقف الشافعي ثم ابن حزم من هذا الإجماع المتخيَّل، أو يكون لم يشتهر، وهذا هو موطن الكلام هنا.

لم أجد لأبي حنيفةٍ، بحسب قدرتي واجتهادي، في قول الصحابي إذا انفرد، نصا في أي مدوّنة من المدوّنات المعاصرة له، ولا التي تليها، ولكنه موجود في بعض مدونات القرنين الرابع والخامسِ الهجريين، فمن ذلك قوله: «آخذ بكتاب الله، فما لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله، أخذت بقول أصحابه، آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قولِ غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر، أو جاء إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين، والحسن، وعطاء، وسعيد بن المسيب، وعدد رجالا، فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا»(152). ونقل ابن مازة البخاري (ت. 616هـ) في كتابه شرح أدب القاضي عن أبي حنيفة ثلاث روايات، تفيد إحداها أنه يقلد جميع الصحابة إلا ثلاثة له موقف علمي منهم، وتفيد ثانيتها أنه لا يقلد إلا أهل القضاء والفتيا منهم، وتفيد ثالثتها أنه يقلد أيا منهم من دون تمييز ولا يستجيز خلافه(153).

لكنّ أخْذ أبي حنيفة بمذاهب الصحابة وأقوالهم لا يعني، بالضرورة، أنه يجعلها «أصلا» في الاحتجاج في ما دون

الإجماع، ولكن كان من مذهبه، كما يقول الجصاص، أن «من كان من أهل الاجتهاد، فله تقليد غيره من العلماء»[(154)]، أي إنه «يجيز» تقليد أحد الصحابة، ولا يوجبه، ولا يجعله أصلاً من أصوله. وقد يلجأ إلى قول الصحابي، كما يذكر الشاشي، إذا تعارض حديث وحديث، أو تعارضت سنّتان بحسب تعبيره، فهنا يلجأ الأصولي إلى قول الصحابي للترجيح عند التعارض، ثم إلى القياس الصحيح[(155)].

ويجيز الجصاص أن يكون قول الصحابي وقول التابعي «معيارًا» في تحديد تاريخ الحكم الناسخ، والحكم المنسوخ[(156)]. كما يُلجأ إلى قول الصحابي لترجيح قياسٍ على آخر، إذا لم يكن للصحابي مخالف[(157)].

أما مالك بن أنس فلا نص له صريحًا على أنه يعدّ قول الصحابي حجة، غير أن فعله في الموطّأ يدل على أنه يعتمد قول الصحابي. لكن هل يعتمده على أنه حجة ودليل؟ أم يعتمده على أساسٍ جواز تقليد الصحابي واجتهاده؟ هذا ما لم أجد دليلا قطعيا عليه. والمالكية، من بعد، مختلفون في مذهب مالك نفسه، هنا مجال كبير للمتخيّل، حتى في المنسوب إلى أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل.

أما الشافعيّ فهو كبقية العلماء في أقوال الصحابة إذا خالف بعضها بعضا، من حيث أقوالهم الاجتهادية ليست حجة لبعضهم

على بعض إلا ما اعتمد على الدليل، فيكون الأصل هو الدليل هنا وليس قول الصحابي، أما من حيث الانفراد، فقد سبق أن نقلت موقفه من الإجماع السكوتي، بحيث ينسب إلى كل صحابي قوله، ولا ينسب إلى ساكت قول، والشافعية مختلفون من بعده، فمنهم من يرى أن قول الصحابي، إذا انفرد ولم يعلم له مخالف، ليس بحجة، ومنهم من يراه حجة، ومنهم من يقول إن هناك تطورا في فكر الشافعي، إذ كان يأخذ بقول الصحابي في مذهبه القديم، ثم رجع عن ذلك في مذهبه الجديد. غير أن الشافعي في كتابه الشهير الأم ينص نصا، وهو يجادل بعض مخالفيه: على أن «أصل مذهبنا ومذهبك أنا لا نخالف الواحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن يخالفه غيره». مشيرا إلى أن هذه حجة تكفي لإلزام الخصم[(158)]. لكن، رغم هذا، جرى الخلاف بين الشافعية. ونأتي على مذهب أحمد بن حنبل في حينه.

وبعد، فنخلص مما سبق إلى:

• أن المتواتر العامّ متفق عليه، كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، وسائر مجملات الفرائض.

• أنه وإن كان هناك إتفاق مبدئي في قبول خبر الآحاد ورواية الصحابة فإن هناك خلافا حقيقيا في قبوله، وشروطا تتفاوت بين الشدة والتيسير في ذلك.

• أن قول الصحابي مختلف في حجيته ابتداءً، وأن فيه عن أتباع المدارس الأصولية خلافا واضحا في فهم الأتباع لمذهب إمامهم.

وأن قولٍ الصحابي حتى لو عُدّ حجّة، إذا لم يكن له مخالف، فلذلك أيضا شروط مختلف فيها عند الأصوليين.

واذ قد بيّنّا، لا على سبيل التقصّي ولكن على سبيلٍ ضرب المثال، ما في هاتين المسألتين من خلاف في الاحتجاج أصلا، لما لهما من علاقة وطيدة بالاعتماد على منهج السلف، فقد آن أن نتحدث عن لفظة «السلف» نفسها، وعن تطور دلالاتها عبر العصور.

2. المدونات الحديثية والفقهية إلى نهاية القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث

إذا ما أردنا رصد «التطور الدلالي» لهذا اللفظ، قرنًا فقرنًا، على قدر الوسع والطاقة، وانتقاله من المعنى اللغوي، إلى المعنى «الاصطلاحي» العقائدي؛ فسنجد أن المدّونة الأولى، على الإطلاق، التي أوردت لفظة «السلف» لا ينتمي صاحبها لا إلى أهل الحديث ولا إلى أهل الفقه، ولكنه ينتمي إلى زمرة الكتّاب والمترجمين والمناطقة؛ أعني عبد الله بن المقفع المقتول على الزندقة (ت. 142هـ)، في رسالته بعنوان الصحابة. وهي رسالة فيها اقتراحات إدارية وجهها، كما يقال، إلى الخليفة أبي جعفر المنصور، ذكر فيها «السلف»، ويغلب على الظن أنه عنى بها الصحابة[159]. أما المدّونات الحديثية والفقهية، فيبدو أن ما يسمّى الجامع لمعمر بن راشد (ت. 153هـ)[160]، هو أقدم ما بأيدينا مما فيه تصريح بذكر هذه اللفظة، دالّة على جيل، أو جماعة

متقدمين؛ فقد روى عبد الرزاق عن معمر بسنده أن سعيد بن جبير (ت. 95هـ) [(161)] رأى على الصحابي أنس بن مالك جبّة من خزٍّ (أي حرير)، فقال: «لو أدركه السّلف لأوجعوه»[(162)].

واضحٌ هنا أن لفظ السلف في القرن الأوّل الهجري (إذا سلّمنا بصحة الخبر، وألغينا كل احتمال في أن يكون جرى تصرّف في الرواية، لأنهم يجيزون الرواية بالمعنى عن النبي فضلا عن الصحابة والتابعين)، أطلقه «تابعي» كبير (سيصبح هو فيما بعد من جملة السلف، ولا ندري إنٍ كان قد وقع في ظنّه أنه سيأتي أناس يجعلونه هو نفسه سلفا يقتدى به)، على «بعض» الصحابة المتقدمين، الذين ماتوا قبل الصحابي أنس بن مالك. وأقول: «بعض»؛ لأنه ذكر «الإيجاع»؛ أي إنه يقصد، على الأخص، بعض الخلفاء الراشدين، فهم الذين يملكون سلطة «الإيجاع». فلا يقصد التابعي سعيد بن جبير هنا جميع من سلف ومن مضى، ولكنه مع هذا لم يتجاوز المعنى اللغوي. ووردت أيضا رواية أخرى في الكتاب عينه ذكر فيها السلف وكان المقصود بهم الصحابة أيضًا[(163)]. بينما لا نجد لفظة «السلف» في كتاب الناسخ والمنسوخ[(164)] لقتادة بن دعامة السدوسي (ت. 1هـ)، ولا في تفسير مقاتل بن سليمان (ت. 150هـ) [(165)]. ولا في تفسير الثوري (ت. 161هـ) [(166)]. ونجدها في موضع واحد في تفسير يحيى بن سلام (ت. 200هـ)، عن الحسن البصري،

في نص يحيل على الصحابة من دون شك؛ فإن الحسن البصري من كبار التابعين، ولم يذكرها في سياق الاحتجاج[(167)].

وكذلك في الموطّأ للإمام مالك بن أنس في مسألة تتعلق بصيام ستة أيام من شوال، فيها استدلال وحجاج ما، أنه لم ير أحدا من «أهل العلم والفقه» يصومها، ولم يبلغه صيامها عن أحد من «السلف»[(168)]، وأيضًا يفهم من هذا النص أنه يعني بالسلف «الصحابة» (قبل أن يصبح مالك بن أنس بنفسه سلفاً من جملة السلف فيما بعد)، لأن أهل العلم والفقه الذين رآهم إنما كانوا هم التابعين؛ ذاك أن مالكًا يعد من «تابعي التابعين».

ولم يرد للّفظة ذكرٌ البتة في كتاب الخراج[(169)] للقاضي أبي يوسف (ت. 182هـ)، ولا في كتابه الآثار[(170)]، غير أننا نجدها حاضرة حضورا طفيفا في كتابه في الرد على سير الأوزاعي، دالّة على الصحابة، وعلى جهة الحجاج والاستدلال، وبنوع من الحدّة، وفي مسائل فقهية لا اعتقادية[(171)].

وفي كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني (ت. 189هـ)، بشرح شمس الأئمة السرخسي (ت. 490هـ)؛ وردت لفظة «السلف» غير مرة، دلالة على الصحابة والتابعين في الجملة. لكن وردت معها لفظة «الخلف» كذلك حال كونها «مقابلا» (مقابلة السلف والخلف) في قوله: «الفقهاء من السلف والخلف رحمهم الله»[(172)]؛ ما يؤكد اختلاط شرح السرخسي بالكتاب

الأصلي؛ ذاك أن تعبير «سلف/خلف»، هو، على التأكيد، من التعبيرات المتأخرة. ولهذا لا يمكننا الجزم بصحة نسبة هذه اللفظة إلى محمد بن الحسن.

ولم ترد هذه اللفظة البتة في كتاب التحريش[173] لضرار بن عمرو الكوفي (ت. في أوائل 200هـ)، كذلك. وفي مسند أبي داود الطيالسي (ت. 204هـ)، أن النبي قال لابنته فاطمة: «فإني أنا لك نعم السلف»[174]. إشارة إلى أنه سيكون «سلفًا» لها في الموت، وهي ستلحق به. وهو أيضا لا معنى له هنا إلا المعنى اللغوي المجرد.

وعلى أن مسند الإمام الشافعي[175] خلا من ذكر هذه اللفظة، فإنه ذكرها في كتابه الشهير الرسالة قاصدًا بها الصحابة (وليس التابعين)، ذاكرًا بعض الأسماء كعائشة، وزيد بن ثابت، وابن عمر[176]. وذكرها كذلك في كتابه الأم إذ أشار إلى ما رواه التابعي عبد الرحمن بن سابط عن «السلف» (الصحابة)[177]، وفي الكتاب ذاته تكلم في مسألة عمن «يقتدى بهم من السلف»، وذكر الخليفة أبا بكر، وعلي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان[178]، وكذلك في كتابه جماع العلم، ذكر السلف بمعنى الصحابة، في قوله: «سلفنا والقرون بعدهم»[179].

هذا ما استطعت استقراءه، على قدر الجهد والطاقة، في

المدونات الحديثية والفقهية، استقراء تامًا أو شبه تام، وأتيت بنماذج له، لأستنتج ما يأتي:

• أن لفظة «السلف» ترددت بين المعنى اللغوي المجرّد، والدلالة على جيل الصحابة تحديدا، ولم تصل بعد إلى أن تكون ذات معنى اصطلاحي عقائدي. ولا حضور لها قويا في هاتيك المدّونات.

• وأن هذه اللفظة لا تحضر إلا لمامًا في ثنايا الكتب، تجدها المرّة البعيدة بعد المرّة البعيدة، وفي درج الكلام، ولا تحضر مقصودة لذاتها، ولا على سبيل الحجاج، وإن حضرت للحجاج فلا تحضر إلا على استحياء.

• وأنه لا وجود، في تلك المدّونات، لـ «حزمة» عقائد، وآراء فقهية، و«وصفات» معلّبة وجاهزة وناجزة، معدودة في متون مختصرة، تسمّى «منهج السلف» أو «مذهب السلف».

• وأنه لا «تعريف» اصطلاحيا، لا مباشرًا واضحًا، ولا غير مباشر على سبيل غلبة الظن، يحدد ما المقصود بلفظ «السلف» في تلك العصور، وإنما تجري على المعنى اللغوي في الغالب.

• وأنه يقصد بها، غالبا، الصحابة دون التابعين وتابعيهم؛ أي إنها لم تتسع لغير الصحابة، كما هو ظاهر.

3. المدونات الحديثية والفقهية إلى عصر أحمد بن حنبل

في إمكاننا، باستقراء المدونات الحديثية والفقهية منذ أوائل

القرن الثالث، وحتى منتصفه (أي عصر أحمد بن حنبل) أن نجد تطورا دلاليا طفيفا، في مفهوم «السلف» يشمل الصحابة والتابعين وربما تابعيهم، ولعل هذا بسبب تقدّم الزمان، وكون من سبق سلفا بالمعنى اللغوي، لمن لحق؛ ما يهيئ، فيما بعد، انضمامهم إلى اللفظة حين تستوي معنى اصطلاحيا راسخا كما سنرى. كما نجد أن هذا المفهوم بهذا المعنى كان يرد، طفيفا، على سبيل الاحتجاج، عموما، من دون التزام حقيقي بمنهج أصول الفقه، في الاستدلال والترجيح؛ فنجد، مثلا، أبا عبيد القاسم بن سلّام، يذكر «السلف من الصحابة»[(180)]، لكننا نجده، أيضًا، يسرد أقوالًا فقهية «تكلم بها السلف قديمًا وحديثًا»[(181)]، ما يعني أننا نرى، هنا، «توسيعا» صريحا وأوّل مرة، بحسب ما أدّى إليه اجتهادي، لمفهوم السلف، يشمل حتى الجيل الذي سبق عصر أبي عبيد، فضلًا عن التابعين[(182)]. ولا أدعي أنه تطور اصطلاحي مقصود بالضرورة، لكن سيأتي معنا أن هذا التوسع في هذه الحقبة كان قنطرة طبيعية لاكتمال المعنى الاصطلاحي ونضوجه. بل نرى ابن سلّام يسرد أقوالا للصحابة والتابعين ثم يعلق: «فهذا ما قال السلف في صدقة اليتيم»[(183)]، وفي خبر دالّ ينقل ابن سلّام عن ربيعة الرأي (ربيعة بن فرّوخ التيمي، وهو من التابعين، ت. 136هـ) أنه قال لمن استفتاه في مسألة: «قد كان لك في أمر من قد مضى ما يغنيك عن المسألة عن مثل هذا»[(184)]، وفي عبارة أخرى، في سياق مقارنة أقوال

لبعض الصحابة بأقوال بعض التابعين، في مسألة فقهية، يظهر لنا ما يدل على أولوية تقديم فهم الصحابة على فهم التابعين، في تمييز واضح في طبقات «السلف»، مبني على القرب من النبي، فالصحابي أقرب إلى عهد التنزيل من الوحي، وكأن الفتح والفهم متعلق بهذا فقط. يقول ابن سلّام: «وأصحاب رسول الله أعلم بتأويل القرآن، وأولى بالاتباع»[185]، بل إننا نجد تمييزًا آخر بين الصحابة أنفسهم، فها هو ذا ابن سلّام يذكر مسألة عن الصحابي ابن عباس، يرى فيها ابن عباس أنها هي «سنّة النبي»، فيعارضه أبو عبيد بأنه يخالف «مقالة أبي ذرّ وما مضى عليه السلف من الخلفاء الراشدين المهديين الذين هم أعلم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتأويل حديثه»[186]. ومن الجدير أن نلاحظ أنه، حتى في الصدر الأوّل، أي عصر الصحابة، نجد خلافًا بينهم في تقرير ما هو «سنّة النبي»، وفي كتاب الإيمان للقاسم بن سلّام، نجده يصدّره بجواب لمن سأله عن علاقة العمل بالإيمان، فيجيبه بأن «هذا خطب قد تكلم فيه السلف في صدر هذه الأمة، وتابعيها ومن بعدهم إلى يومنا هذا»[187]، ثم بدأ يأتي بأقوال بعض الصحابة والتابعين. وهنا طبعًا لا ينقل القاسم إلا عمّن تكلم، ولا ينقل عمّن سكت! لكنه أطلق لفظة السلف وعمّمها، على أساس أن هذا هو قول السلف، ولكنه بتواضع يعترف بأن هذا «ما انتهى إليّ علمُه»[188].

ومن اللافت، بل المفاجئ لي أنا شخصيًا، أن أحمد بن حنبل، لم

يورد هذه اللفظة (أي السلف) في جميع كتب المسائل التي رواها عنه تلاميذه المباشرون[(189)]، على الرغم من البحث والتنقيب، إلا روايات شاردة نسبت إليه، ذُكِرت أول مرة في مصادر تنتمي إلى القرنين الرابع والخامس الهجَريين؛ ما يعني أن لفظة «السلف» لم تكن حاضرة البتّة عنده، وهي في هذه النصوص الشاردة تارة تعني الصحابة تحديدًا[(190)]، وتارة ترد على الإطلاق («أئمة السلف»)[(191)]. وحين يذكر أحمد بن حنبل شيئًا عن الصحابة فهو في الغالب يعيّن أسماءهم ولا ينسب الأمر إلى «السلف» أجمعين كما هو دأب المتأخرين. وهذه دقة واحتراز شديدان.

أما المفاجأة الأخرى، لي أنا شخصياً، فهي أن لفظة السلف ترددت عند اثنين من خصوم أحمد بن حنبل؛ هما معاصراه: الحارث المحاسبي (وهو فقيه، ومتكلم، وصوفي، ت. 243هـ)، والجاحظ (وهو متكلم معتزلي، وأديب كما هو معلوم، وكان ممن شهد امتحان أحمد، وروى عن ذلك وأخبر عنه في رسائله كما سيأتي في حينه)، على قلة ما وصلنا من مؤلفاتهما، مقارنة بما ورد عن أحمد بن حنبل من مسائل وروايات وفتاوى.

أما الحارث المحاسبي، فيبدو أن أحمد بن حنبل كان فيه سيئ الرأي، يتهمه بأنه جهمي، وأنه «أصل كل بليّة»، إلا أن كل النصوص التي وجدتها في رأي أحمد عنه دوّنت في القرنين الخامس والسادس الهجريين[(192)].

ذكر الحارث المحاسبي لفظة «السلف» في كتابه الوصايا(193) اثنتي عشرة مرة. بعضها في سياق ذم الزمان الذي هو فيه، أي زمان أحمد بن حنبل نفسه. وليس ذم الزمان فقط بل ذم من فيه من القرّاء، مؤكدًا أن أحوال أهل ذلك العصر «بخلاف أحوال السلف وضمائرهم»(194)، فلو أن رجلًا من السلف «الصالح» (وهنا يرد أول مرّة، بحسب اطلاعي، تقييد السلف بالصالح) اطلع على عصر الحارث (الذي هو عصر أحمد بن حنبل)، لقال: «ما يؤمن هؤلاء بيوم الحساب»(195). ويذكر أن المطلوب التمسك به هو «كل مجمع عليه»، و«جميع ما أجمع عليه السلف ففيه الرشد والحق»، وإن «ما اجتمعوا عليه فهو الصواب لا شك فيه»، و«إنما دهاهم الشيطان بالاختلاف، ألا فاتقوا التعمق فيما اختلفوا فيه، فإن لكم فيما اجتمعوا عليه من حدود الدين شغلا شاغلا»، دلالة على أنه يستعمل «السلف» في ادعاء الإجماع. ثم ذكر قصة عن وهب بن منبه (وهو تابعي، كان مشهورا بأنه مختص بكتب أهل الكتاب، ت. 114هـ) ينهى فيها، وفق ما قرأه من الكتب، عن التعمق في الجبر والقدر وغيرها، وذكر رواية عن علي بن أبي طالب ينهى فيها عن الخصومات في الدين(196). على أن هذا ليس له علاقة بإجماع الصحابة، فقد اقتتلوا هم واختصموا في الدين بالسيوف. وهو مما لا يثبت بوصفه إجماعا قوليا، ولا يثبت حتى بوصفه إجماعا سكوتيا. لكن المهم أن الاستدلال بـ «السلف» كان حاضرا عند الحارث

المحاسبي الذي كان أحمد بن حنبل ينهى عن مجالسته، في سياق التصوف.

أما الجاحظ فيبوّب في كتابه البيان والتبيين بابًا عن الخطب القصار من خطب «السلف»، مازجا الصحابة بالتابعين، والسوقة بالملوك كعبد الملك بن مروان، والحجاج بن يوسف الثقفي[197]، لكن هذا ليس في سياق الاستدلال، ولا في سياق الحجاج الديني، بل في سياق الخطابة والأدب.

لكنه في سياق مهاجمة الشعوبية، يحتج بـ «السلف المتقدمين، والجلّة من التابعين»[198]، في تفريق واضح بين السلف الذين هم عنده الصحابة، وتمييزهم من التابعين. ثم نراه يصف السلف بأنه «طيّب»[199]، مميزًا بينهم وبين «التابعين بإحسان»، في سياق الحِجاج ذاته[200]. ثم يأتي بنماذج من الخطب لعلي بن أبي طالب، ومعاوية، وزياد بن أبيه، وغيرهم، ليختم بالقول: «ذكرنا من خطب السلف رحمهم الله جملًا»[201]، ليخلط الجميع من دون تمييز. وينقل عن عمر بن عبد العزيز قوله: «الأعراب أشبه شيء بالسلف، لولا جفاء فيهم»[202]. في دلالة على الصحابة فقط دون التابعين.

وهو يعظ بعضهم بأنه لو انشغل بما هو أجدى له لكان أقرب إلى «عادة السلف، وسيرة الأولين»[203]. وأيضًا في سياق

حجاجه مع الشعوبية يمدح العرب الذين جاؤوا بالإسلام «وهم السلف، وهم القدوة»[(204)]. ويصرّح بوضوح في سياق الحديث عن طبقات الصحابة أنهم هم «جلة المهاجرين، والسلف المقدَّمين، والأنصار والتابعين»[(205)]. ويذكر السلف الذين جمعوا القرآن، ويعني كذلك الصحابة[(206)]. وأن الله اختار السلف «لصحبة نبيه»[(207)]. ما يوحي أن المراد بالسلف غالبًا عنده هم الصحابة.

أما من المحدّثين فقد وجدت لفظةً «السلف» عند الإمام البخاري (ت. 256هـ)، فقد بوّب بابًا عن ادّخار الطعام عند السلف[(208)]، وعن أنهم كانوا يحبّون الفحول من الخيل[(209)]، وفي الأدب المفرد أورد خبرًا عن بذل «السلف» بعضهم لبعض[(210)]، لكنّ اللافت أن البخاري يورد خبرًا في كتابه عن القراءة خلف الإمام عن التابعي الكبير سعيد بن جبير أنه يتهم معاصريه من التابعين بأنهم «أحدثوا» أي «ابتدعوا» ما لم يعرفه «السلف»، في مسألة عدم القراءة مع الإمام[(211)]. وفي كل تلك المواطن لم يعن بالسلف إلا الصحابة. غير أنه في كتابه قرة العينين برفع اليدين في الصلاة يذكر في المقدمة، في مقام الردّ على من أنكر رفع اليدين في الصلاة أنه فعل ما لم يفعله الصحابة والتابعون و«اقتداء السلف» [(212)] بهم في ذلك. وهنا نشهد

توسيعًا دلاليًا عند البخاري يشمل حتى تابعي التابعين أو ربما من بعدهم. بل يؤكد هذا أنه جعل عبد الله بن المبارك (ت. 181هـ، وهو تابع تابعي لأنه أدرك جماعة من التابعين) من «السلف»[(213)]. على أن الملاحظ أن كل تلك المواطن لم تكن في سياق العقائد، بل في الأخلاق وفي فروع الفقه، إلا في موطن واحد، بحسب ما وجدت، أن زائدة بن قدامة الكوفي (ت . 161هـ) لم يكن يحدّث إلا «أهل السنة اقتداءً بالسلف»[(214)]. ولا ندري من السلف المقصودون هنا. أهم الصحابة؟ أم هم التابعون؟ على أن من الصحابة من حدّث حتى بعض الخوارج، بل منهم من كان من الخوارج أنفسهم، وأما التابعون ففيهم القدري وفيهم الخارجي، وفيهم غير ذلك، وهذا في مقام عقائدي بلا شك، ولم يكن في زمن الصحابة مصطلح «أهل السنة» أصلا، ما يدل على أن مصطلح «أهل السنّة» كان مستعملا في عصر البخاري (الذي هو معاصر لأحمد بن حنبل).

وفي مقام حجاجي يقرر البخاري أن من زعم أن رفع اليدين في الصلاة بدعة فقد «طعن في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، والسلف، ومن بعدهم»[(215)]. وهنا نلحظ أنه استدلال فضفاض، لأن البخاري ينقل أن بعض أئمة الحديث والفقهاء من التابعين وغيرهم لم يكونوا يرفعون أيديهم، لأنهم لا يرون أن هذا «سنّة»، وإذا فهو، عندهم وإن لم يصرّحوا، بدعة، ومثل هذا كثير، فقنوت الفجر مثلا يراه بعض الفقهاء بدعة، ويراه

فقهاء آخرون سنّة. والبخاري هنا يوظف السلف في الحجاج وهو يعلم أنهم مختلفون، وهذه الطريقة في الاستدلال ستصبح هي المتبعة فيما بعد، أعني «تعميم لفظة السلف في الاحتجاج»، فأي سلف هو الصواب؟ هنا يحضر «سلف متخيّل».

وفي صحيح مسلم (ت. 261هـ)، يأتي لفظ السلف بمعنى الصحابة كذلك في تحذير من بعض الرواة وتضعيفه لأنه كان «يسب السلف»[(216)]. أي إنه كان يشتم «بعض» الصحابة. وكذا نشهد عند مسلم توسيعاً في دلالةٍ لفظ «السلف» إذ يطلقه على من سبقه من رواة الحديث، ذاكراً: «أيوب السختياني (ت. 1هـ) وعبد الله بن عون (ت. 151هـ)، ومالك بن أنس، وشعبة بن الحجاج (ت. 160هـ)، ويحيى بن سعيد القطان (ت. 19هـ)، وعبد الرحمن بن مهدي (ت. 198هـ)، ومن بعدهم من أهل الحديث»[(217)].

وبعد هذا الاستعراض الموجز، أستنتج ما يأتي:

• واضح أن هذا العصر عصر بداية «توسيع» دلالة السلف ليشمل الصحابة، غالباً، وتابعيهم، ويتوسع ليشمل تابعي التابعين، ومن بعدهم أحياناً.

• وواضح أن الذين ردّدوا لفظة «السلف» ليسوا فقط من المحدّثين الذين لم يعرفوا إلا بعلم الحديث، بل هم إما فقهاء ولغويون كأبي عبيد القاسم بن سلام، وإما صوفية كالحارث المحاسبي، وإما متكلمون كالجاحظ (وأحب أن أذكّر هنا أن أوّل

مدوّنة وردت فيها لفظة «السلف» هي ما كتبه ابن المقفّع الذي كان كاتبًا ومترجمًا ومنطيقًا، لم يعرف بحديث ولا فقه ولا علم كلام).

• وظاهر أن مصطلح «السلف» بدأ يتّخذ بداية نضجه، واستعماله على جهة التعميم في الاحتجاج في بوادر أولى، ليست على طريقة الأصوليين، ولكن على طريقة أخرى تتجه إلى التعميم غير الدقيق، كما رأينا عند البخاري، ليتكامل لاحقًا بعد عصر أحمد بن حنبل، كما سيأتي في حينه.

ومع هذا فلفظة «السلف» لم تكن حاضرة البتّة عند أحمد بن حنبل، بغض النظر عن استدلاله بالصحابة والتابعين فنحن نتكلم عن اللفظة واستعمالها. وبدأ هذا اللفظ يتحوّل إلى مصطلح يطلق على الصحابة والتابعين وتابعيهم في شيء من التعميم حتى في ما لا إجماع فيه.

واذا كنّا قد علمنا، إذًا، أن مصطلح السلف شمل الصحابة والتأبعين وتابعيهم، في هذه الحقبة، فأرى أن من الملائم ذكر حقبة تلك «القرون» الثلاثة، الصحابة والتابعين وتابعيهم، من حيث انطباقٍ لفظة «السلف» عليهم، ومدى صحة تثبيت تلك القرون مرجعا للاحتجاج والاستدلال.

ثالثًا: تأسيس نظرية خير القرون

ترسّخ نظرية القرون الثلاثة في الحديث الذي رواه الشافعي في

كتابيه الرسالة وجماع العلم بهذا اللفظ، عن عمر بن الخطاب: «أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب، حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة»[(218)]. وقد أورده في سياق «الإجماع» والاستدلال به، واللافت أن الشافعي، لم يعد زمنه زمن تابعي التابعين، بل عدّ زمنه لاحقا لهؤلاء، وقد ولد هو عام 150هـ. نجد هذا الحديث أيضا عند ابن أبي شيبة (ت. 235هـ) بلفظ آخر: «قيل: يا رسول الله، أي الناس خير؟ قال: 'أنا وأقراني، ثم القرن الثاني، ثم الثالث، ثم يجيء قوم يحلفون من قبل أن يستحلفوا، ويشهدون من قبل أن يستشهدوا، ويؤتمنون فلا يؤدون»[(219)]. ولم أجد هذا الحديث في أي جزء حديثي سابق عليه، لا في جامع معمر بن راشد، ولا في موطّأ مالك، ولا في كتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني، ولا في كتاب إسماعيل بن جعفر (ت. 180هـ)، إلا عند الشافعي كما أسلفت.

ثم نجد الحديث عند أحمد بن حنبل في مسنده: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يأتي بعد ذلك قوم تسبق شهاداتهم أيمانهم، وأيمانهم شهاداتهم»[(220)]. ومثله في صحيح البخاري[(221)]، وصحيح مسلم[(222)] الذي بوّب بابا بعنوان «باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» أي إن هذه النظرية لم تعد أن تكون حديثا يروى، بل بابا برأسه

يعتنى به، وتجمع من أجله الأحاديث[223]، وسنن ابن ماجه (ت. 273هـ)[224]، وسنن أبي داود[225]، وسنن الترمذي (ت. 279هـ)[226]، وسنن النسائي (ت. 303هـ)[227]. أي في الكتب الستة.

ولا نستطيع «الجزم» بأن هذا الحديث كان مجهولًا البتّة قبل ذلك العصر (أعني أواسط الثلث الأول من القرن الثالث)، لكن ربما «لم تتوافر الدواعي لتقييده» في القرن الأول والثاني كما توافرت لتقييد بعض الأحاديث، مبكرًا، في فضائل قريش ربما[228]. ما يجعلنا نغلّب الظن على أن «الحاجة إلى تقييد» هذا الحديث وتدوينه استدعت كتابته في ذلك العصر، لا في القرنين السابقين. ما يؤكد أنه بداية رسوخ نظرية «خيرية القرون المفضّلة». والتي استعملت على أنحاء متعددة، منها: الاحتجاج بالسلف على العموم، كما رأينا عدة نماذج يسيرة تدل على هذا في ما مضى.

1. مناط الخيرية: بين الأخلاقي والعقائدي

ذكرت الخيرية في القرآن غير مربوطة بعصر ولا زمان، بل بعمل «أخلاقي»، ففي الآية القرآنية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: 110).

فالمعروف والمنكر يلخصهما حديث نبوي شهير: «ما رآه

المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئًا فهو عند الله سيئ». وهذا راجع إلى ما يعرف جميع الناس حسنه، وجميع الناس قبحه، أي إنه راجع إلى الإجماع الذي هو إجماع الأمة، أي، بحسب تعبير الشافعي: «خبر العامة».

وما دام هناك سعي لتطبيق هذا الحسن، ولنفي ذاك السيئ فهذا هو مناط الخيرية، أي قيام «المجتمع»، أو قيام «الأمة» بالسعي لتثبيت المعروف الحسن، ومقاومة المنكر السيئ. ولا علاقة لهذا، بالضرورة، بعصر ولا زمن.

وقد وردت أحاديث كثيرة في إنزال الخيرية على الأخلاق والأعمال الصالحة، هي من الشهرة بحيث تغنينا عن إيرادها في هذا المبحث.

وبهذا يمكن، من دون أيّ تكلف ولجاج وجدال وتأويلات معتسفة، فهم حديث «خير القرون». والدليل على هذا أن روايات الحديث نفسها تؤكد أن بعد هؤلاء المفضّلين تنتشر معايب أخلاقية («ثم يجيء قوم يحلفون من قبل أن يستحلفوا، ويشهدون من قبل أن يستشهدوا، ويؤتمنون فلا يؤدّون»[(229)]، و«ثم يظهر قوم يشهدون، ولا يستشهدون، وينذرون، ولا يوفون، ويخونون، ولا يؤتَمنون، ويفشو فيهم السِّمَن»)[(230)].

وهو ما يؤكد أن هذه الخيرية لا يقصد بها إلا الخيرية «الأخلاقية»، ولا علاقة لها البتّة بمسائل الإفتاء والاجتهاد والاعتقادات التي تختلف فيها طوائف المسلمين. وأن مناط هذه

الخيرية هو هذا فقط، وليس غيره.

بل يدل على هذا، أصلًا، «تبويبات» معظم أصحاب الكتب الستة أنفسهم لهذا الحديث، فالبخاري يورد هذا الحديث تحت باب «لا يَشْهَدُ عَلَى شهادة جَوْرٍ إذا أُشهِدَ»[(231)]، وهي مسألة أخلاقية، وتحت باب «فضائلُ أصحابِ النبي صلى اللّٰهُ عليه وسلم»[(232)]، وهذا متعلق، بنص الحديث، بالأخلاق، وتحت باب «ما يُحذرُ من زهرة الدنيا والتنافس فيها»[(233)]، وهي مسألة أخلاقية، كذلك، وتحت باب «إثم من لا يفي بالنذْر»[(234)].

أما مسلم فأخرج هذا الحديث تحت باب «فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[(235)]، وهي فضائل أخلاقية. وكذلك فعل أبو داود، إذ أورد الحديث في باب «فضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم»[(236)]، أما الترمذي فيضع هذا الحديث في باب «ما جاء في لزوم الجماعة»[(237)]، وكأنه إشارة إلى أن من خرج عن إجماع الصحابة فهو خارج عن الجماعة، وكذلك يورده مرة أخرى في باب «ما جاء في القرن الثالث»[(238)]، وهو أمر لافت، يفهم منه تثبيت فضل أبناء القرن الثالث، وفي باب «ما جاء في فضل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه»[(239)]، وهو، مع ما سبق، لتثبيت تعريف

الصحابي بأنه من رأى النبي مؤمنًا ومات على الإيمان، على طريقة جمهور المحدثين. وكذا يورد النسائي هذا الحديث في باب «الوفاء بالنذر»[(240)]، وفي باب «من يُعْطِي الشَّهَادَةَ وَلَا يُسْأَلُهَا»[(241)]، وفي باب «من تبدرُ شهادته يمينُه»[(242)]. «ويورده ابن ماجه في باب « كراهية الشهادة لمن لَمْ يُسْتَشْهَدْ»[(243)].

وبهذا نخلص إلى أن أصحاب المدّونات الحديثية الرئيسة إنما أوردوا هذا الحديث في سياق بيانٍ أفضلية الصحابة، وللاستدلال به في خيرية الجيل الأوّل، وأحيانًا من يليهم، أخلاقيًا (الصدق والأمانة والشهادة بالحق والوفاء، وغير ذلك). ولم يوردوه، البتّة، في قضايا الاحتجاج العلمي، ولا في قضايا الاستدلال المعرفي على مسائل الاجتهاد، ولا في شيء من ذلك. وقد قُرّرت مسائل أصول الفقه وطرق الاستدلال قبل أن تُكتب هذه المدونات. بل كل ما وظّف هذا الحديث من أجله، بحسب تبويب معظم أصحاب الكتبَ الستة، وهي الكتب المعتمدة حديثيًا عند أهل السنة، هو هذان السببان كما هو واضح، على أن من تتبع تاريخ الإسلام يجد أن أهل القرون المفضلة أنفسهم لم يشهد بعضهم لبعض بالخيرية على هذا الإطلاق المذكور في الحديث.

2. توظيف الحديث: نماذج وأمثلة

لمّا كان حديث خير القرون حديثًا أخلاقيًا، متعلقًا بالأيمان

(جمع يمين)، والعدالة، والصدق، والزهد في الدنيا، والشهادة بالحق، نجد أن العلماء استشهدوا به في عدة قضايا، نذكرها على سبيل المثال لا على سبيل الاستقصاء:

أ. الإجماع: جريًا على نهج الشافعي، ونهج الترمذي، وبهذا وظّفه الجصّاص الحنفي[(244)]. والخطيب البغدادي[(245)]، والسرخسي[(246)] مشيرًا إلى أن كل من وافق الصحابة في «الاعتقاد» نال الخيرية، وسنقف عند هذه اللفظة لاحقًا. لكن أبا المعالي الجويني (ت. 478هـ) ينكر أن يكون الحديث ورد من أجل الإجماع، بل يرى أنه مذكور لبيان الأخلاق والعمل الصالح، فيقول: «ليس المقصد من الخبر التعرض لإثبات الإجماع ونفيه، وإنما المقصود منه تبيين تفاضل أهل الأعصار في حسن العمل والمحافظة على الطاعات»[(247)]. وكذلك الغزالي يقول في هذا الحديث، أي عبارة «ثم يفشو الكذب» بعد القرون المفضلة، إنه: «يدل على كثرة العصيان والكذب ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق»[(248)].

ب. عدالة الصحابة: كما فعل الجصاص في تعديل الصحابة والتابعين[(249)]. وفي قبول الحديث المرسل عن التابعي وأن الأصل في المرسل القبول[(250)]. وكما فعل القاضي أبو يعلى (ت. 4هـ)[(251)]، والغزالي[(252)]، وابن الوزير اليماني (ت. 840هـ) في

مسألة قبول أبي حنيفة عن المجهولين في عصره، لأن الجهالة لا تضر إذ الغالب على أهل ذلك العصر العدالة لأنهم من خير القرون[253]. على أن عدالة الصحابة نفسها مجال حديث طويل، عدا تعريف من هو «الصحابي».

ج. أحكام الشهادات: أي مسائل الشهادات وأحكامها، أي المسائل المتعلقة بالقضاء، ومن أولئك، مثلاً، أبو بكر الجصّاص في كتابه أحكام القرآن، في مسألة: هل يجب على القاضي «التقصّي» لمعرفة نزاهة الشاهد وعدالته؟ أم يأخذه على ظاهره؟

هنا يرى الجصاص أن من قال من السلف بعدالة الشاهد إذا كان ظاهره الإسلام، من دون حاجة إلى التقصّي عنه، فإنما بنى هذا على أحوال الناس في زمنه، لأن عصور السلف «أي القرون المفضلة» شهد لها النبي وزكاها، وحينئذ فالأصل في أهلها العدالة حتى يثبت الفسق[254]، وكذلك الكاساني[255]، وفي مسألة جواز التبرّع بالشهادة، إذا كانت في حق، من دون استدعاء الشاهد عند الماوردي (ت. 450هـ)[256].

د. تثبيت «عقائد» أهل السنة ومسألة الإمامة: ما سبق بيانه من الاستدلال بالحديث قد يكون قريبا من «فهوم» أصحاب المدّونات الحديثية المعتمدة، في ما له تعلق بالنواحي الأخلاقية (على أن هناك خلافا بين الأصوليين في مسألة عدالة الصحابة سأتي على ذكره، وعلى أن قبول ظاهر الشهود مسألة لا تحتاج إلى هذا الدليل بل تعود إلى تقدير القاضي، وعلى أن السبق بالشهادة

في الحق هو من أعمال البر والإحسان لا يحتاج إلى الاستدلال بهذا الحديث). أما ما ليس مفهوما ولا يعد قريبا من مراد النبي في هذا الحديث، إن صح، فهو الاستدلال به في العقائد على هذا النحو التفصيلي الموجود في متون العقائد، والتي كثير منها لا يمكن «الجزم» بأن الصحابة ولا حتى التابعين فكروا فيه أصلا.

تحوّل هذا الحديث من تثبيت فضل الصحابة «أخلاقيًا» للاقتداء بهم في الصدق والنزاهة والزهد في الدنيا (وهل كانوا كلهم زهادا؟) إلى الاستدلال «الطائفي» للرد على «الرافضة» وأشباههم، وتثبيت خلافة أبي بكر وعمر وعثمان.

فنجد أبا الحسن الأشعري (ت. 324هـ)، وهو، بحسب علمي، أوّل من أورد هذا النص ووظّفه لهذا السبيل بينما خلا منه، مثلا، كتاب السنّة لعبد الله بن أحمد بن حنبل، والإيمان لابن أبي شيبة، والإيمان للقاسم بن سلّام، وغيرها.

يورد الأشعري هذا الحديث لهذا الغرض في رسالته إلى أهل الثغر الذين سألوه عن أصول الدين التي عليهم التمسك بها، وقد قال في مقدمة رسالته إنهم سألوه عن «الأصول التي عوّل سلفنا رحمة الله عليهم عليها، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها»[257]، فذكر ما أجمع عليه هؤلاء «السلف»، ومن ذلك أنهم «أجمعوا على أن خير القرون قرن الصحابة، ثم الذين يلونهم، على ما قال صلى الله عليه وسلم: 'خيركم قرني'. وعلى أن خير الصحابة أهل بدر، وخير أهل بدر العشرة، وخير العشرة الأئمة

الأربعة أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، رضوان الله عليهم، وأن إمامتهم كانت عن رضا من جماعتهم»[(258)]. وبغض النظر عما لا يمكن إثبات الإجماع عليه في المسائل التي طرحها الأشعري؛ فإن استدلاله بالحديث هنا، وهو ما يهمنا، كان على الإمامة والخلافة. وهكذا يتحول الاستدلال بهذا الحديث من «التوظيف الأخلاقي» إلى «التوظيف العقائدي الفرقي»، ولن يزال حاضرا في هذا الاستدلال قرنا فقرنا.

ونجد أن هذا يستمر عند ابن أبي زمنين (ت. 399هـ) في كتابه أصول السنة، فيبوب بابا بعنوان «في محبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم»، حال كون هذا أصلا من أصول أهل السنة، ويقول: «ومن قول أهل السنة أن يعتقد المرء المحبة لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأن ينشر محاسنهم وفضائلهم، ويمسك عن الخوض فيما دار بينهم»[(259)]. ثم يتبع هذا بذكر روايات عن بعض التابعين في وجوب الإمساك عما جرى بين الصحابة، ثم في تقديم الخلفاء الأربعة، وغير ذلك.

وفي كتاب أبي نعيم الأصفهاني (ت. 430هـ) الإمامة والرد على الرافضة يتخذ هذا الحديث الأولوية، فيكون أول حديث يحتج به على الإطلاق في تثبيت خلافة أبي بكر الصديق[(260)]، ومحاجة الرافضة، إضافة إلى اعتقاد «أن الصحابة هم خير الأمم»[(261)].

وهكذا يحضر هذا الحديث باستمرار حتى يومنا هذا، ويوظف

في هذا الباب العقائدي، ولولا أن الغرض ليس إلا ضرب الأمثلة، وليس الاستقصاء، لكان مستحقًا دراسة كاملة. وليت شعري لو انتقل بنا الزمن إلى عهد النبي، وسمعناه يتحدث بهذا الحديث، أفكان يخطر بالبال أن يكون مراده منه تثبيت خلافة الخلفاء الأربعة، أو بيانٍ العقائد «التفصيلية» لأهل السنّة؟ أو أن يكون هذا العصرٍ «علميا» و«فتوويا»، في ما عدا الإجماع المتواتر الضروري، سلطة تحكم جميع العصور بعدها؟

3. القرون المفضلة: تساؤلات ونظرات

لم يسلم هذا الحديث الشهير من اعتراضات بعض العلماء، ومن التفاوت في فهمه، وتفسيره، فهل المقصود بالخيرية مطلق قرن النبي؟ ومن يليهم، ومن يليهم؟ وما معنى القرن؟ أهو بمقياس الزمن (أي مئة عام)؟ أم بمقياس الجيل والطبقة؟ وكيف يمكن تحديد العمر لكل جيل؟

أ. الخيرية بين الأولين والآخرين

لئن كان هذا الحديث يقرر أن القرون الأولى هي خير القرون، ثم يفشو الكذب، ويظهر السمن، وتنتشر الأيمان الكاذبة، وغير ذلك، فإن أحاديث أخرى تخالف هذا الحديث، أي إنها تقول بـ «التسوية» بين آخر القرون وأولها، فمن ذلك الحديث الشهير أيضًا: «مثل أمتي مثل المطر، لا يدرَى أوله خيرٌ أم آخره»(262).
وقد نقل ابن عبد البر أنه «عارض بعض الجلة من العلماء قوله صلى الله عليه وسلم: 'خير الناس قرني' بقوله عليه السلام: 'خير

الناس من طال عمره وحسن عمله'»[263]. وكذا بأحاديث أخرى ساقها ابن عبد البرّ لينتهي إلى أن يقول: «وهذه الأحاديث تقتضي مع تواتر طرقها وحسنها التسوية بين أول هذه الأمة وآخرها، والمعنى في ذلك ما قدمنا ذكره من الإيمان والعمل الصالح في الزمن الفاسد الذي يرفع فيه العلم والدين من أهله ويكثر الفسق والهرج ويذل المؤمن ويعز الفاجر ويعود الدين غريبًا كما بدأ ويكون القائم فيه بدينه كالقابض على الجمر»[264].

وهكذا يحيل ابن عبد البر المعنى على العمل الصالح، وعلى التمسك بقيم الدين، وليس على الجيل، ولا على الأشخاص، ولا على العقائد، بل يرى أن الأحاديث الواردة في ربط الخيرية بالأخلاق تقتضي التسوية بين أول الأمة وآخرها، وبهذا لا تكون لتلك الأعصر وأهلها سلطة، بل السلطة حقًا إنما هي للأخلاق والالتزام بها.

ب. خيرية المجموع أم خيرية الجميع؟

ينص العلماء على أن المراد بالقرون الفاضلة ليس « كل فرد» فيها، وإنما هو حكم على «الجملة» لا على التعيين، أي إن الغالب على تلك القرون هو هذه الخيرية الأخلاقية، فها هو ذا ابن حزم يقرر أن هذا الحديث إنما يعني أن كل قرن من هذه القرون إنما هو أفضل «بالجملة» من القرن الذي بعده، «وبرهان ذلك أن قد كان في عصر التابعين من هو أفسق الفاسقين، كمسلم بن عقبة المري [...] والحجاج بن يوسف الثقفي، وقتلة عثمان، وقتلة ابن

الزبير، وقتلة الحسين [...]». وأننا لو أخذنا هذا الحديث على العموم لكان هؤلاء «الأخابث أفضل من كل فاضل في القرن الثالث ومن بعده»، وعدد أسماء من القرن الثالث، منهم سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد بن حنبل[265].

ويقرر ابن حزم أن «من أنفق بعد الفتح وقاتل فقد كان فيهم منافقون، لم يعلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف نحن؟ [...] وأما التابعون فلا نقطع على غيبهم واحدًا واحدًا [...] لكن نتولاهم جملةً»[266].

وإلى مثل هذا ذهب ابن عبد البرّ فنص على أن هذا الحديث «ليس على العموم»[267]، ليقرر أن المقصود أن «قرنه عليه السلام، جملةً، خير من القرن الذي يليه»[268].

وأوضح النووي (ت. 676هـ)، أن هناك من يرى أن المراد بالحديث: «السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن سلك مسلكهم فهؤلاء أفضل الأمة وهم المرادون بالحديث»، وأن من الصحابة من خلط، «وأما من خلط في زمنه صلى الله عليه وسلم وإن رآه وصحبه أو لم يكن له سابقة ولا أثر في الدين فقد يكون في القرون التي تأتي بعد القرن الأول من يفضلهم على ما دلت عليه الآثار»[269]. أي إن العبرة هي بالاستقامة، وعدم التخليط، وأن هذا هو المعيار. ولكن النووي ينقل أيضا قول المخالفين

لهؤلاء والذين يرون أن الصحبة حتى لو لم تكن أكثر من رؤية النبي مع الإيمان حتى الوفاة، كافية للجزم بفضل الصحابي، وأنه أفضل من كل القرون التي بعده مطلقًا[(270)]، وقد غدا هذا هو الرأي السائد، وكأن القرآن لم يربط الفضل بالإيمان والعمل الصالح ولم يقيّد الخيرية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. لكنّ المراد هنا: بيان أن الأمر ليس على إطلاقه، وأن الحديث لا يقتضي لا من قريب ولا من بعيد أن تصطنع لتلك القرون «سلطة»، إلا سلطة الأخلاق والقيم، وسلطة ما يتفق عليه المسلمون جميعًا من كل الطوائف، أما تلك الخلافات النظرية، وتلك التفصيلات العقائدية فلا يمكن إدخالها في الإجماع المعتد به، وأقوى ما يمكن الاعتماد عليه فيها هو الإجماع السكوتي المختلف في حجيته، كما أسلفنا.

ج. القرن: بأي معنى؟

مما يتعدد تفسيره ويختلف كذلك في هذا الحديث؛ معنى القرن. إذ اللغة تقبل فيه عدة تفسيرات، قال ابن سيده (ت. 458هـ): «والقرن: الأمة تأتي بعد الأمة. قيل: مدته عشر سنين، وقيل: عشرون سنة، وقيل: ثلاثون سنة. وقيل: ستون، وقيل: سبعون، وقيل: ثمانون. وهو مقدار التوسط في أعمار أهل الزمان. والقرن في قوم نوح: على مقدار أعمارهم، وفي قوم موسى وعيسى وعاد وثمود: على قدر أعمارهم. وقيل: القرن أربعون سنة»[(271)].

ويرى ابن الجوزي (ت. 597هـ) أن القرن «مقدار التوسط

فِي أَعمار أهل الزَّمَان، فَهُوَ فِي كل قوم على قدر أعمارهم. وَاشتقاقه من الاقتران، فهو المِقْدَار الَّذي يقترن فِيه بَقَاء أهل ذَلِك الزَّمَان فِي الْأَغْلَب»، وَأن أهَل العصر يسَمَّون قرنا «لاقترانهم في الوجود»[272]. وذكر ابن حجر (ت. 852هـ) أن السلف اختلفوا في تعيين مدّة القرن «فقيل مئة سنة وهو الأشهر، وحكى الحربيّ الاختلاف فيه من عشرة إلى مئة وعشرين، ثم قال: عندي أن القرن كل أمة هلكت فلم يبق منها أحد»[273].

وقد رجح ابن تيمية (ت. 728هـ) أن «الاعتبار في القرون الثلاثة بجمهور أهل القرن، وهم وسطه، وجمهور الصحابة انقرضوا بانقراض خلافة الخلفاء الأربعة حتى إنه لم يكن بقي من أهل بدر إلا نفر قليل. وجمهور التابعين بإحسان انقرضوا في أواخر عصر أصاغر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبد الملك، وجمهور تابعي التابعين انقرضوا في أواخر الدولة الأموية، وأوائل الدولة العباسية»[274]، أي في نحو عام 135هـ، تنتهي القرون الفاضلة. ولا عبرة بمن بقي خارج قرنه، لأن المقصد هو جمهور القرن وأكثريتهم، وفي هذا يقول الشاعر:

إذا ما مضى القرن الذي أنت فيهمو ... وخُلِّفتَ في قرن فأنت غريب

وهو هنا، حتماً، يقصد الجيل، أي الأقران.

وباختلاف معاني القرن، تختلف العهود المقدّرة لما يسمّى «خير القرون»، وإن كان المعنى الأقرب إلى المراد هو اختيار ابن

تيمية، ذاك أن القرآن الكريم يؤيده، كقوله: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِن قَرْنٍ) (مريم: 74)، والمقصد هو الجيل، أي الناس المقترنون في الزمان.

ولكل من تلك الآراء مآلات في الترجيح، بعضها يُخرِج كثيرًا من التابعين من أن يكونوا من «خير القرون»، وكثيرا من المعدودين من جملة «السلف». غير أننا لو أخذنا برأي ابن تيمية، فسيكون الإباضِية والأزارقة وغيرهم، والمعتزلة، والقدرية، والمرجئة، والشيع، وغيرهم من الطوائف والجماعات داخلين في جملة خير القرون، وسيخرج أبو الحسن الأشعري، ومن قبله عبد الله بن كلّاب، ومالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه. أي إنهم لن يكونوا حينئذ من السلف بهذا المعنى. وهنا مساحة كبيرة للتخيل.

د. شهادات من خير القرون على خير القرون

هناك مسألة أخرى أرى أن من المهم التطرق إليها، ما أقوال بعض الصحابة والتابعين في زمانهم؟ وكيف يحكمون على «مجتمع خير القرون»؟

من المعلوم أن القرن الأوّل الهجري شهد أحداثًا جليلة، أثّرت في التاريخ الإسلامي حتى هذه اللحظة، وكانت سببا كبيرا في ظهور تيارات وطوائف دينية متنازعة، كل واحدة منها ترى من يخالفها مبتدعا، وكل واحدة منها تنتمي إلى «سلف» لها، يعود إلى «خير القرون»، وهي لم تختلف في المتواتر القطعي الذي تتفق

عليه جميع الطوائف، في مجملات الإيمان الواردة قطعًا في القرآنٍ الكرِيم، ولكن الخلاف في أشياء لا يمكن الزعم أنها ثابتة تواترا ملزما.

شهد القرن الأوّل أحداثًا هائلة، منها اغتيال ثلاثة من خلفائه (عمرٍ وعثمان وعلي)، ومنها الحرب الأهلية التي دامت سنين عددا، بين «الخليفة المنتخب» علي بن أبي طالب ومن ينازعه. ولم تكن آراء بعضهم في بعض حميدة، بل بلغت حتى درجة اللعن في الدعاء. وعلى أقل تقدير، سلب كل فريق خصمه هذه «الخيرية»، ونسبه إلى الشرّ والفسق الموجبين للعن، قال ابن تيمية: «فإن التلاعن وقع من الطائفتين كما وقعت المحاربة، وكان هؤلاء يلعنون رؤوس هؤلاء في دعائهم، وهؤلاء يلعنون رؤوس هؤلاء في دعائهم. وقيل: إن كل طائفة كانت تقنت على الأخرى. والقتال باليد أعظم من التلاعن باللسان، وهذا كله سواء كان ذنبا أو اجتهادا: مخطئًا أو مصيبا، فإن مغفرة الله ورحمته تتناول ذلك بالتوبة والحسنات الماحية والمصائب المكفرة وغير ذلك»[275].

بل إن ابن تيمية كان يصف هذا الاقتتال الجاري بين أبناء «خير القرون» بأنه شبيه بحال أهل «الجاهلية»، فقال: «كان الخير الأول النبوة، وخلافة النبوة التي لا فتنة فيها. وكان الشر ما حصل من الفتنة بقتل عثمان وتفرق الناس، حتى صار حالهم شبيهًا بحال الجاهلية يقتل بعضهم بعضًا»[276]. وبغض النظر عن

مغفرة الله التي لا حدود لها، والتي تشمل المتقدمين والمتأخرين، وتشمل خير القرون وغيرهم، فإن «خير القرون» لم تكن آراء بعضهم في بعضٍ خيرا. بل صار حالهم كحال أهل الجاهلية في قتل بعضهم بعضا، وهو المطلوب إثباته.

لم يخلِ القرن الأوّل ومن دخل فيه من القرن الثاني كذلك من حدث عظيم الأثر في التاريخ الإسلامي كله حتى يوم الناس هذا، وهو تحويل الحكم من «الشورى» إلى «الملك وولاية العهد»، وهو الذي عبّر عنه بعض الصحابة بأنه «بدعة هرقلية»، وأنه «كسروية وقيصرية»، لتعود الأمور إلى نظام شبيه بما كان عليه الحال في الجاهلية. وإلى إخضاع الناس بالقهر، وأخذ البيعة بالقوّة، وإلى العبث بالصلاة، بل «الخروج عن الدين»، كما ورد في روايات عن بعض الصحابة والتابعين بما هو أشبه بـ «شهادات على العصر». ولهذا خرج من خرج رافعا شعار «البيعة على الكتاب والسنة»، لأن هذا يعني، في «خير القرون»، أن الكتاب والسنة لا يعمل بهما.

حدث في ذلك العصر قتلُ حفيد النبي، الحسين بن عليّ، ووقعة الحرة، سنة 66هـ، والتي قتل فيها الخيرة من أبناء المهاجرين والأنصار، وأبيحت المدينة وانتهكت فيها الحرمات، وكان فيه ضرب الكعبة بالمنجنيق، وقتل الصحابي عبد الله بن الزبير (الذي خرج على الأمويين) وصلبه، وخروج القرّاء (أي العلماء والفقهاء) في ما سمّي بـ «فتنة ابن الأشعث»، وكان معه فيها مجموعة من كبار التابعين، كسعيد بن جبير الذي قتله الحجاج،

والذي كان يقول: «قاتلوهم على جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين، وتجبرهم على عباد الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين»[(277)]. مما لا يرضاه بعض «السلفيين» اليوم، بحجة أنه «مخالف لمنهج السلف». في استدلال واضح أنه يعتمد على «سلف متخيّل».

والمقصود أن خير القرون كان زمن اقتتال و«جاهلية» وظلم عام. ولذلك كان شعار كل من يخرج على الأمويين أن يعلن أنه يريد «الكتاب والسنة»، ما يدل على أن تلك الفئام من خير القرون، ومنهم تابعون أجلاء معتد بهم سنيا، كانوا يرون أنه لم يكن يحكم بالكتاب والسنة في ذلك الزمان. قال عبد الله بن غالب لابن الأشعث: «ابسط يدك، على ما نبايعك؟ قال: على كتاب الله، وسنة نبيه، قال: فمسح كفه على كفه، ثم رمى بترسه، وقال: لا والله، لا أجعل بيني وبين أهل الشام جنة اليوم قال: فقاتل حتى قتل»[(278)].

بل إن الأمر بلغ، في عهد «خير القرون»، إلى أن شاع تأخير الصلاة حتى يضيع وقتها المشروع، فضلا عن إتمام الصلاة والتكبير وغيرها، قال ابن تيمية: «وكان ذلك يشيع في الناس فيربو في ذلك الصغير ويهرم فيه الكبير، حتى إن كثيرا من خاصة الناس لا يظن السنة إلا ذلك، فإذا جاء أمراء أحيوا السنة، عُرف ذلك»[(279)]، واستدلّ على هذا بتابعي جليل، هو عكرمة (ت. 105هـ) مولى ابن عباس؛ وردت له قصة رواها البخاري

في صحيحه، إذ رأى إمامًا يكبّر في الصلاة على جهة صحيحة، فاستنكر هذا. لأنه لم يكن يعرفه. حتى قال له ابن عباس: «ثكلتك أمك، سنة أبي القاسم صلى الله عليه وسلم»(280).

فها هي الصلاة (أعظم أركان الدين) في عصر «خير القرون» يشيع في الناس تأخيرها عن وقتها، ويشيع في الناس عدم معرفتها على وجه صحيح، حتى ليخفى هذا على بعض الخاصة والتابعين أنفسهم الذين تصدّروا للفتيا وشرح أحكام الدين. فلم يكن مجتمع السلف ذاته مجتمعا سلفيا، إلى درجة تضييع الصلاة وتأخيرها واهمالها، فما القول في الحدود الشرعية، والعقوبات وغيرها، مما يتحدث عنه أصحاب «السلف المتخيّل» اليوم ويطالبون به أوّل ما يطالبون، فضلا عن كلامهم في «الدولة الإسلامية» وغيرها؟

هذا، وقد أوضح ابن تيمية أن هذه الحال في تأخير الصلاة وعدم إتمامها بقيت، حتى تولى بنو العباس(281). بل لا شك في أن عموم أوضاع المسلمين اليوم في إقامة الصلاة وأركانها وأوقاتها أفضل حالا بكثير مما كان في مدة طويلة «يربو فيها الصغير ويهرم فيها الكبير»، بتعبير ابن تيمية، في أيام القرون الفاضلة.

ومن رجع إلى المدوّنات التراثية، وجد أن بعضًا من أبناء «خير القرون»، لا يرون أن قرنهم كذلك، بل يوجهون نقدا قاسيا إلى زمانهم، أو، على الأصح، أبناء زمانهم.

فهذه الصحابية عائشة بنت أبي بكر (ت. 57هـ)، تقول في ذم أهل زمانها (وهم خير القرون من دون شك): «قال لبيد:

ذهب الذين يعاش في أكنافهم وبقيت في خلف كجلد الأجرب
يتحدثون مخانة وملاذة ويعاب قائلهم وإن لم يشعب
ثم تقول عائشة: ‹فكيف لو أدرك لبيد من نحن بين ظهرانيه؟›
قال الزهري: ‹فكيف لو أدركت عائشة من نحن بين ظهرانيه؟›، قال معمر: ‹فكيف لو أدرك الزهري من نحن بين ظهرانيه؟›»(282).

فهذه شكوى متوارثة، تعبّر عن أن الناس في انحدار (أورد معمر بن راشد هذا الحديث في باب: «نقصِ الإسلام ونقص الناسِ»)، وتشبيههم بجلد الأجرب الذي لا يقرب، وأنهم يتحدثون مخانة وملاذة أي لا يصدقون في القول. فهذا رأي عائشة في مجمل أهل زمانها. بل إن حالهم أشدّ مما وصفهم لبيد بن ربيعة («فكيف لو أدرك من نحن بين ظهرانيه»، أي ماذا تراه سيقول؟).

وهذا الصحابي عبد الله بن عمرو (ت. 65هـ تقريبًا)، يقول في نص له دلالة قوية: «لو أن رجلين من أوائل هذه الأمة خلوا بمصحفيهما في بعض هذه الأودية، لأتيا الناس اليوم ولا يعرفان شيئًا مما كانا عليه»(283)، تعبيرًا عن «تغيّر جذري» أصاب خير القرون، حتى إنه لو أن اثنين أسلما قديمًا ثم خرجا من المجتمع فعادا إليه لما عرفا شيئًا مما كان الناس عليه، هذا في مرحلة قريبة جدًا من الجيل الأول من «خير القرون».

وأخرج أحمد في مسنده، عن الصحابي عبادة بن قرص (أو

ابن قرط، ويبدو أنه حتى لفظة قِرص غير صحيحة وقيل إنه قرض): «إنكم لتعملون اليوم أعمالاً هي أدق في أعينكم من الشعر، كنا نعدها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الموبقات»، سئل أبو قتادة (التابعي الذي روى هذا الحديث عن ابن قرص): فكيف لو أدرك زماننا هذا؟ فقال أبو قتادة: 'لكان لذلكِ أقْوَلَ'»[284]. أي: لكان أشدّ تردادًا لهذا القول، وأبلغ تعبيرا. وورد مثل هذا المعنى عن أنس بن مالك، وعن أبي سعيد الخدري، وغيرهما من الصحابة.

وروى البخاري في صحيحه عن الصحابي أنس بن مالك (ت. 93هـ)، أنه قال: «ما أعرف شيئًا مما كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، قيل: الصلاة؟ قال: أليس ضيعتم ما ضيعتم فيها؟»[285]. أي إن كل شيء قد تغير وتبدّل، حتى الصلاةٍ، إذ ضاع منها ما ضاع في عهدٍ «خير القرون»، وقد ذكرنا سابقا ما جرى في أمر الصلاة، فضلا عما سواها.

وروى البخاري في صحيحه أيضًا عن الصحابي أبي الدرداء (ت. 32هـ، أي قبل أن يتولى الأمويون أصلًا)، أنه قال: «والله ما أعرف من أمة محمد صلى الله عليه وسلم شيئًا إلا أنهم يصلون جميعًا»[286].

وقال ابن مسعود: «كان عمر بن الخطاب حائطًا حصينًا على الإسلام يدخل الناس فيه ولا يخرجون منه، فانثلم الحائط

والناس خرجوا منه ولا يدخلون فيه»[287].

وقال التابعي ميمون بن مهران (ت. 117هـ): «لو أن رجلًا أُنشر فيكم من السلف ما عرف فيكم غيرِ هذه القبلة»[288]. وأخرج مالك بن أنس في موطئه: عن عمّه أبي سهيل بن مالك، عن أبيه، أنه قال: «ما أعرف شيئًا مما أدَركت عليه الناس، إلا النداء بالصلاة»[289]. وقال مالك بن أنس: «ما في زماننا شيء أقل من الإنصاف»[290].

وقال سفيان الثوري: « كان يقال: 'يأتي على الناس زمان ينتقص فيه الصبر والعقل والحلم والمعرفة، حتى لا يجد الرجل من يبث إليه ما يجده من الغم'. قيل له: وأي زمان هو؟ قال: 'أراه زماننا هذا'»[291].

وقال الشعبيّ (وهو من التابعين، ت. 100هـ): «ما بكيت من زمان إلا بكيت عليه»[292].

وبحسبنا ما قاله أحمد بن حنبل عن التابعي عمر بن عبد العزيز (ت. 101هـ)، أنه «جاء إلى أمر مظلم فأناره، وإلى سنن قد أميتت فأحياها، لم يخف في اللَّه لومة لائم، ولا خاف في اللَّه أحدا، فأحيا سننًا قد أميتت، وشرع شرائع قد درست، رحمه اللَّه»[293]. فهذا أحمد بن حنبل يرى أن «سننًا أُميتت»! و«شرائع درست»، في عهود السلف/خير القرون، قبل عمر بن

عبد العزيز (وهو الشهير بالعدل). بعيدًا عما يشاع الآن عن «سلف متخيّل»، في مسائل لا علاقة لها، على وجه التحقيق، بالإجماع المعتد به، والملزم، والذي هو من «ضروريّات الدين»، بل من «ضروريات العقل» أعني من حيث ثبوته تواترا.

فتلك «شهادات على العصر»، تخيّرناها من نصوص «كثيرة»، لم نوردها خشية الإطالة، تعبر عن «انحدار» تغيّر فيه مجتمع خير القرون تغيرا جذريا، حتى في أعظم أركان الدين، وهو الصلاة، فضلا عمّا هو دونها.

(78) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979)، ج 3، ص 95.

(79) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د.ت.])، ج 7، ص 258.

(80) أبو عبيد القاسم بن سلام، الغريب المصنف، تحقيق صفوان عدنان داوودي، 3 ج (دمشق؛ بيروت: دار الفيحاء، 2005)، ج 1، ص 170.

(81) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، كتاب جمهرة اللغة، حققه وقدم له رمزي منير بعلبكي، 3 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، ج 2، ص 847.

(82) المرجع نفسه.

(83) أبو بكر محمد بن القاسم بن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق حاتم صالح الضامن، اعتنى به عز الدين البدوي النجار (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، ج 1، ص 27.

(84) أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر، مراجعة إبراهيم أنيس (القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 2003)، ج 1، ص 220.

(85) مجاهد بن جبر، تفسير الإمام مجاهد بن جبر، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل (القاهرة: دار الفكر الإسلامي الحديثة، 1989)، ص 594.

(86) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن المحسن التركي وعبد السند حسن يمامة (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001)، ج 20، ص 619.

(87) ولو أردنا الدقّة حقًّا فليس متفقًا عليه إلا الكتاب والسنة فقط.

(88) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن حنفي (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1964)، ج 2، ص 478.

(89) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أصول الفقه المسمى بـ الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي، سلسلة التراث الإسلامي 14، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1994)، ج 3، ص 361.

(90) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وواردبها، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، مج 15: موسى - واصل، 6933-7297، ص 445؛ الجصاص، أصول الفقه، ج 3، ص 273-274.

(91) أبو الفضل عياض بن موسى عياض (القاضي)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، ط 2 (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983)، ج 2، ص 74.

(92) محمد بن إدريس الشافعي، جماع العلم، تعليق وتحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية، [د.ت.])، ص 48.

(93) المرجع نفسه.

(94) المرجع نفسه، ص 51.

(95) المرجع نفسه، ص 52-59.

(96) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، ج 10: اختلاف الحديث (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ص 109-110.

(97) الجصاص، أصول الفقه، ج 3، ص 257.

(98) المرجع نفسه، ص 271.

(99) المرجع نفسه، ص 277.

(100) المرجع نفسه، ص 285.

(101) أبو علي الحسن بن شهاب العكبريّ، رسالة في أصول الفقه، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010)، ص 20.

(102) البصري، ج 2، ص 457.

(103) المرجع نفسه، ص 458.

(104) المرجع نفسه، ص 481-482.

(105) المرجع نفسه، ص 482.

(106) المرجع نفسه.

(107) المرجع نفسه، ص 499.

(108) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، تقديم إحسان عباس (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ج 1، ص 47.

(109) المرجع نفسه.

(110) المرجع نفسه، ج 4، ص 136.

(111) المرجع نفسه، ص 129.

(112) المرجع نفسه، ص 150.

(113) المرجع نفسه، ص 142.

(114) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، قدّم له وحقّق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنكليزية أحمد زكي حماد (القاهرة: العالمية للنشر والترجمة والتدريب (سدرة المنتهى)؛ الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، 2009)، ص 258.

(115) المرجع نفسه، ص 269.

(116) المرجع نفسه.

(117) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، ط 2 (بيروت: دار المشرق [المطبعة الكاثوليكية]، 1968)، ص 37-38.

(118) المرجع نفسه، ص 38.

(119) المرجع نفسه.

(120) نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، أصول الشاشي

وبهامشه عمدة الحواشي: شرح أصول الشاشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 170-172.

(121) نقله عن كتاب المناقب للموفق المكي: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره - آراؤه وفقهه، ط 3 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1960)، ص 235.

(122) الجصاص، أصول الفقه، ج 3، ص 113.

(123) المرجع نفسه، ج 1، ص 155، 199-201.

(124) المرجع نفسه، ص 155. هذا، وقد نقل المحقق الاختلاف في مسألة تخصيص العمومات بخبر الواحد، ما يدلّ على أن العودة إلى خبر الصحابي الواحد والاحتجاج به ليست على الإطلاق، ولكن لها شروط وضوابط، بغض النظر عن الاختلاف في ذلك كله، كل بحسب اجتهاده واتجاهه.

(125) المرجع نفسه، ص 168.

(126) في هذه المسألة جدال وخلاف، فالشافعي مثلًا يرى أن أهل قباء، وقد كان الصحابة يستقبلون بيت المقدس قبل انتقال القبلة إلى مكة، تركوا القبلة مباشرة وهم يصلّون، من أجل أن صحابيا «واحدا» أخبرهم أن النبّي استقبل مكة. ومن هنا أجاز الشافعي قبول خبر الواحد وعدّه حجة تخصص العامّ، وتقبل في ادعاء النسخ. والمهم هنا هو أن الاعتماد على قول الصحابي رواية أو فقهًا، ليس من المتفق عليه ابتداء، وفي قبوله اجتهادات واختلافات وشروط.

(127) الشاشي، ص 173-174.

(128) يُنظر مثلًا، موقف الحنفية من اللفظ المطلق في مواجهة حديث الآحاد إذا كان زائدا على الإطلاق، في: المرجع نفسه، ص 14؛ وكذلك موقف الحنفية من الحديث الآحادي يرويه من الصحابة من لم يعرف بالاجتهاد والفتيا كأبي هريرة، وتقديم القياس عليه في بعض ما رواه، في: المرجع نفسه، ص 175.

(129) روى عبد الله بن أحمد بن حنبل، عن أبيه، بسنده، أن مالك بن أنس قال في أبي حنيفة: «قد كان عندكم من قلب الأمر هكذا»، وقلب كفّه! وكذلك روى عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه أن أبا حنيفة «استقبل الآثار والسنن يردّها برأيه»، وغير هذا كثير. ينظر على سبيل المثال: أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة

الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد بن عباس، ط 2 (الرياض: دار الخاني، 2001)، ج 1، ص 486؛ ج 2، ص 545.

(130) الشاشي، ص 176.

(131) المرجع نفسه.

(132) المرجع نفسه، ص 240.

(133) مالك بن أنس (الإمام)، المدونة الكبرى برواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم العتيقي (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1324هـ [1906م])، ج 1، ص 62.

(134) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، ص 370-371.

(135) الشافعي، جماع العلم، ص 27-28.

(136) المرجع نفسه، ص 28.

(137) المرجع نفسه، ص 55.

(138) الشافعي، الرسالة، ص 357.

(139) المرجع نفسه، ص 359.

(140) المرجع نفسه، ص 460.

(141) المرجع نفسه، ص 461.

(142) المرجع نفسه، ص 234.

(143) المرجع نفسه، ص 373.

(144) المرجع نفسه، ص 380.

(145) المرجع نفسه، ص 92.

(146) الشافعي، اختلاف الحديث، ص 36.

(147) المرجع نفسه، ص 107.

(148) المرجع نفسه، ص 36.

(149) المرجع نفسه، ص 167.

(150) المرجع نفسه، ص 188.

(151) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، ط 2 (الدمام: دار ابن الجوزي، 1421هـ [2000-2001م])، ج 1، ص 440.

(152) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 15، ص 504.

(153) حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري (الصدر الشهيد)، كتاب شرح أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان، سلسلة إحياء التراث الإسلامي 28 (بغداد: وزارة الأوقاف، 1977)، ج 1، ص 183-186.

(154) الجصاص، أصول الفقه، ج 3، ص 362.

(155) الشاشي، ص 190.

(156) الجصاص، أصول الفقه، ج 2، ص 288.

(157) المرجع نفسه، ج 4، ص 209.

(158) الشافعي، الأم (2001)، ج 3، ص 73.

(159) عبد الله بن المقفع، «رسالة ابن المقفع في الصحابة»، في: آثار ابن المقفع: كليلة ودمنة، الأدب الكبير، الأدب الصغير، الدرّة اليتيمة، رسالة في الصحابة، الآثار الأخرى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، ص 317.

(160) معمر بن راشد بن أبي عمرو الأزدي الحداني بالولاء، أبو عروة: فقيه، حافظ للحديث، متقن، ثقة. من أهل البصرة. ولد واشتهر فيها. وسكن اليمن، وأقام فيها، وهو عند مؤرخي رجال الحديث: أول من صنف باليمن، ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط 15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، ج 7، ص 272. وقد أخرج كتاب الجامع المحدث الكبير عبد الرزاق الصنعاني (ت. 211هـ)، في كتابه الشهير المصنّف، وجعله ملحقًا بالكتاب، شغل منه حيزًا كبيرًا في الجزء العاشر، وجميع الجزء الحادي عشر، ينظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همّام الصنعاني، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي 39 (جوهانسبرج؛ كراتشي؛ سيملاك دابهيل: المجلس العلمي، 1970)، ج 10، ص 379-468؛ ج 11

كاملًا.

(161) سعيد بن جبير، من كبار التابعين وعلمائهم، أدرك جماعة من الصحابة، منهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وكان ابن عباس يحيل عليه في الفتيا. شارك في ثورة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث ضد عبد الملك بن مروان، ثم بعد الهزيمة لجأ إلى مكة، ثم قبض عليه، فقتله الحجاج سنة 95هـ. ينظر: الزركلي، ج 3، ص 93.

(162) معمر بن راشد، «جامع معمر بن راشد»، في: الصنعاني، ج 11، ص 76 (حديث 19959).

(163) المرجع نفسه، ص 103.

(164) قتادة بن دعامة السدوسي، كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، تحقيق حاتم صالح الضامن، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985).

(165) مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاتة (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2002).

(166) أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، تفسير سفيان الثوري: رواية أبو جعفر محمد بن أبي حذيفة النهدي، تحقيق امتياز علي عرشي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

(167) يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام التيمي البصري القيرواني: من سورة النحل إلى سورة الصافات، تقديم وتحقيق هند شلبي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، مج 2، ص 495.

(168) مالك بن أنس (الإمام)، موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الإنسانية والخيرية، 2004)، ج 3، ص 447.

(169) ينظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج (بيروت: دار المعرفة، 1979).

(170) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الآثار، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]).

(171) ينظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الرد على سير الأوزاعي، عني

بتصحيحه والتعليق عليه أبو الوفاء الأفغاني، أشرف على طبعه رضوان محمد رضوان، سلسلة المطبوعات 5 (حيدر أباد الدكن؛ القاهرة: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1357هـ [1938-1939م])، ص 44-45، 51.

(172) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الكسب وشرحه للإمام شمس الأئمة السرخسي محمد بن أحمد صاحب المبسوط ويليه رسالة الحلال والحرام وبعض قواعدهما في المعاملات المالية للإمام شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحرّاني الدمشقي، أعتنى بهما عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية؛ بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1997)، ص 81.

(173) ضرار بن عمرو الغطفاني، كتاب التحريش، تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين (بيروت: دار ابن حزم، 2014).

(174) سليمان بن داود بن الجارود أبو داود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، 1999)، ج 3، ص 5 (حديث 1470).

(175) محمد بن إدريس الشافعي، مسند الإمام محمّد بن إدريس الشّافعي ويليه ترتيب مسند الإمام، رتبه سنجر بن عبد الله الناصري، حققه وخرجه الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2005).

(176) الشافعي، الرسالة، ص 561-562.

(177) الشافعي، الأم (2001)، ج 3، ص 393.

(178) المرجع نفسه، ج 5، ص 536-537.

(179) الشافعي، جماع العلم، ص 44.

(180) أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، حققه وعلّق عليه أبو أنس سيد بن رجب، قدم له وعلّق عليه أبو إسحاق الحويني، 2 ج (المنصورة: دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع؛ الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2007)، ج 2، ص 119.

(181) المرجع نفسه، ص 85.

(182) هناك من يزعم أن آخر التابعين موتًا هو خلف بن خليفة، والذي توفي عام 181هـ، وهو بهذا يكون معاصرًا لأبي عبيد القاسم بن سلّام، وجيله، ينظر:

شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق علي حسين علي (القاهرة: مكّتبة السنة، 2003)، ج 4، ص 146. غير أن هذا لا يعني أن جميع من عاصره يعدّون من تابعي التابعين، لأن العبرة هي بجملة جيل التابعين، لا بالفرد الواحد منهم، إلا إذا اعتبرنا من رآه وأخذ عنه خاصّة، دون باقي الجيل كله.

(183) ابن سلام، كتاب الأموال، ج 2، ص 115.

(184) المرجع نفسه، ج 1، ص 85.

(185) المرجع نفسه، ص 490.

(186) أبو عبيد القاسم بن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، دراسة وتحقيق محمد بن صالح المديفر (الرياض: مكتبة الرشد، [د.ت.])، ص 175.

(187) أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الإيمان (ومعالمه، وسننه، واستكماله، ودرجاته)، حققه وقدّم له وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2000)، ص 10.

(188) المرجع نفسه.

(189) يُنظر: حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني، كتاب السنة من مسائل حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني، أخرجه وحققه أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان (بيروت: دار اللؤلؤة للطباعة النشر، 2014)؛ حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني، مسائل حرب بن إسماعيل الكرماني (الطهارة والصلاة)، نسخها وصححها وقدّم لها محمد بن عبد الله السريّع (بيروت: مؤسسة الريان ناشرون، 2013)؛ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سؤالات أبي داود سليمان بن الاشعث السجستاني صاحب السنن للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم، دراسة وتحقيق زياد محمد منصور (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1414هـ-[1994م])؛ أبو بكر الأثرم، سؤالات أبي بكر الأثرم للإمام الكبير أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل في الجرح والتعديل وعلل الحديث ويليه مرويات الأثرم عن الإمام أحمد بن حنبل في كتابه السؤالات، جمعه وحققه أبو عمر محمد بن علي الأزهري، سلسلة السؤالات الحديثية 10 (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2007)؛ عبد الله بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية ابنه

عبد اللهبن أحمد، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)؛ إسحاق بن منصور الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه برواية إسحاق بن منصور المروزي، تحقيق محمد عبد الله الزاحم [وآخرون]، 1 ج (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2004)؛ أبو القاسم البغوي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية أبي القاسم البغوي، حققه وعلّق عليه عمرو عبد المنعم سليم (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1993)؛ صالح بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد: رواية ابنه أبي الفضل صالح، تحقيق ودراسة وتعليق فضل الرحمن دين محمد، 3 ج (دلهي: الدار العلمية، 1988)؛ إسماعيل بن سعد الشالنجي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسماعيل بن سعيد الشالنجي، استخراج وتوثيق عبد الرحمن بن أحمد الجميزي (الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 2015)؛ مهنا بن يحيى الشامي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل الفقهية: رواية مهنّا بن يحيى الشّامي جمعاً ودراسة، جمع ودراسة إسماعيل بن غازي مرحبا (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2010)؛ إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1هـ/1980م)؛ ماهر بن حمد بن محمد المعيقلي، «مسائل الإمام أحمد بن حنبل الفقهية برواية عبد الملك بن عبد الحميد الميموني في ربع العبادات (جمعا ودراسة)» (رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكّة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 2004)؛ عبد الكريم بن محمد بن عبد الرحمن المزيني، «مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية عبد الملك بن عبد الحميد الميموني من أول (كتاب النكاح) إلى نهاية (كتاب الجنايات): جمع ودراسة،» إشراف سعيد بن درويش الزهراني (رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، تخصص الفقه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2008).

(190) أبو الحسين بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه محمد حامد فقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، [د.ت.])، ج 1، ص 294.

(191) المرجع نفسه، ص 130.

(192) المرجع نفسه، ص 62-63.

(193) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، الوصايا: النصائح - القصد والرجوع إلى الله - بدء من أناب إلى الله - فهم الصلاة - التوهم، تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986).

(194) المرجع نفسه، ص 66.

(195) المرجع نفسه.

(196) المرجع نفسه، ص 117.

(197) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ج 1، ص 257 وما بعدها.

(198) المرجع نفسه، ج 2، ص 5.

(199) المرجع نفسه، ص 6، 8.

(200) المرجع نفسه، ص 6.

(201) المرجع نفسه، ص 66.

(202) المرجع نفسه، ص 164.

(203) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1965)، ج 7، ص 6.

(204) المرجع نفسه، ص 220.

(205) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، ج 2، ص 9.

(206) المرجع نفسه، ج 3، ص 226.

(207) المرجع نفسه، ص 228.

(208) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تشرّف بخدمته والعناية به محمد زهير بن ناصر الناصر (القاهرة: دار طوق النجاة، 1422هـ [2001-2002م])، ج 7، ص 76.

(209) المرجع نفسه، ج 4، ص 30.

(210) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الأدب المفرد، حققه وقابله على أصوله سمير بن أمين الزهيري (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1998)، ص 390-391.

(211) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، جزء القراءة خلف الإمام، تحقيق فضل الرحمن الثوري (لاهور: المكتبة السلفية، 1980)، ص 11.

(212) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، قرة العينين برفع اليدين في الصلاة، تحقيق أحمد الشريف، راجعه مقبل بن هادي الوادعي (الكويت: دار الأرقم، 1983)، ص 5.

(213) المرجع نفسه، ص 35.

(214) المرجع نفسه، ص 18-19.

(215) المرجع نفسه، ص 54.

(216) مسلم بن الحجاج القشيري (الإمام مسلم)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، 1991)، ج 1، ص 16.

(217) المرجع نفسه، ص 32.

(218) الشافعي، الرسالة، ص 473-474.

(219) أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، مسند ابن أبي شيبة، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغزاوي وأبو الفوارس أحمد بن فريد المزيدي، 2 ج (الرياض: دار الوطن، 1997)، ج 2، ص 235 (رقم الحديث: 724).

(220) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ج 6، ص 76 (رقم الحديث: 3594).

(221) البخاري، الجامع الصحيح، ج 3، ص 171 (رقم الحديث: 2652).

(222) مسلم بن الحجاج القشيري (الإمام مسلم)، ج 4، ص 1962 (رقم الحديث: 2533).

(223) المرجع نفسه.

(224) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، سنن الحافظ أبي عبد الله محمّد بن يزيد القزويني ابن ماجة، حقق نصوصه ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.])، ج 2، ص 791 (رقم الحديث: 2362).

(225) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.])، ج 4، ص 214 (رقم الحديث: 4657).

(226) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، مج 6، ص 167 (رقم الحديث: 3859).

(227) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، كتاب السنن الكبرى، أشرف عليه شعيب الأرناؤوط، حققه وخرج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ج 5، ص 443 (رقم الحديث: 5987).

(228) يُنظر على سبيل المثال: معمر بن راشد، «فضائل قريش»، في: «جامع معمر بن راشد»، في: الصنعاني، ج 11، ص 54 وما بعدها.

(229) ابن أبي شيبة، ج 2، ص 235 (رقم الحديث: 724).

(230) أبو داود، سنن، ج 4، ص 214 (رقم الحديث: 4657).

(231) البخاري، الجامع الصحيح، ج 3، ص 171 (رقم الحديث: 2652).

(232) المرجع نفسه، ج 5، ص 2.

(233) المرجع نفسه، ج 8، ص 90.

(234) المرجع نفسه، ص 141.

(235) مسلم بن الحجاج القشيري (الإمام مسلم)، ج 4، ص 1962.

(236) أبو داود، سنن، ج 4، ص 214.

(237) سنن الترمذي، ج 4، ص 38.

(238) المرجع نفسه، ص 78.

(239) المرجع نفسه، مج 6، ص 167.

(240) النسائي، ج 4، ص 449-450.

(241) المرجع نفسه، ج 5، ص 443.

(242) المرجع نفسه.

(243) ابن ماجة، سنن، ج 2، ص 791.

(244) الجصاص، أصول الفقه، ج 3، ص 264.

(245) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج 1، ص 413.

(246) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، حقق أصوله أبو الوفاء الأفغاني (حيدر أباد: اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية، دار المعرفة، 1993)، ج 1، ص 313.

(247) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996)، ج 3، ص 57-58.

(248) الغزالي، ص 266.

(249) الجصاص، أصول الفقه، ج 3، ص 135.

(250) المرجع نفسه، ص 145.

(251) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، حققه وعلّق عليه وخرّج نصوصه أحمد بن علي سير المباركي، ط 3 (الرياض: [د.ن.]، 1993)، ج 3، ص 914.

(252) الغزالي، ص 245.

(253) محمد بن إبراهيم اليماني بن الوزير، الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم (وعليه حواش لجماعة من العلماء منهم الأمير الصنعاني)، تقديم فضيلة الشيخ العلّامة بكر بن عبد الله أبو زيد، اعتنى به علي بن محمد العمران (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1419هـ [1998-1999م])، ج 1، ص 316.

(254) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، كتاب أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992)، ج 2، ص 238.

(255) أبو بكر بن مسعود الكاساني، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ج 6، ص 270.

(256) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وهو شرح مختصر المزني،

تحقيق وتعليق على محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، قدّم له وقرّظه محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنّة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 17، ص 57.

(257) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1413هـ [1992-1993م])، ص 76.

(258) المرجع نفسه، ص 170-171.

(259) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي بن أبي زمنين، رياض الجنّة بتخريج أصول السنّة، تحقيق وتخريج وتعليق عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1415هـ [1995م])، ص 263.

(260) أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، كتاب الإمامة والرد على الرافضة، حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط 3 (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1994)، ص 212.

(261) المرجع نفسه، ص 214.

(262) سنن الترمذي، ج 4، ص 549 (رقم الحديث: 2869).

(263) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ [1967-1968م])، ج 20، ص 252.

(264) المرجع نفسه، ص 255.

(265) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1348هـ [1929-1930م])، ج 4، ص 117.

(266) المرجع نفسه، ص 116-117.

(267) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج 1، ص 189.

(268) المرجع نفسه، ص 190.

(269) أبو زكريا يحي بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ط 2، 18 ج ([د. م.]: قرطبة للطباعة والنشر، 1994)، ج 3، ص 176.

(270) المرجع نفسه.

(271) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج 6، ص 363.

(272) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق علي حسين البواب، 4 ج (الرياض: دار الوطن، 1997)، ج 1، ص 291.

(273) أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، هدي الساري مقدمة فتح الباري، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه محب الدين الخطيب، أشرف على طبعه قصي محب الدين الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ص 172.

(274) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 37 ج (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ج 10، ص 357.

(275) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، 9 ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986)، ج 4، ص 468.

(276) المرجع نفسه، ج 1، ص 559.

(277) أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، 11 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 8، ص 383.

(278) المرجع نفسه، ج 9، ص 223-224.

(279) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 22، ص 583.

(280) المرجع نفسه.

(281) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة، ج 8، ص 237.

(282) معمر بن راشد، «جامع معمر بن راشد»، في: الصنعاني، ج 11،

ص 246-247، عبد الله بن المبارك المروزي، كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق، حققه وعلّق عليه الأستاذ المحدث المحقق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 90-91.

(283) ابن المبارك المروزي، ص 92.

(284) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج 34، ص 354 (رقم الحديث: 20751).

(285) البخاري، الجامع الصحيح، ج 1، ص 112 (رقم الحديث: 529).

(286) المرجع نفسه، ص 131 (رقم الحديث: 650).

(287) أبو عبد الله محمد بن وضاح، البدع والنهي عنها، تحقيق ودراسة عمرو عبد المنعم سليم (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1416هـ [1995-1996م])، ص 145.

(288) المرجع نفسه، ص 130.

(289) مالك بن أنس، الموطأ، ج 2، ص 99.

(290) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، 2 ج (الدمام: دار ابن الجوزي، 1994)، ج 1، ص 531.

(291) أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراطها، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، 6 ج (الرياض: دار العاصمة، 1416هـ [1995-1996م])، ج 3، ص 521.

(292) المرجع نفسه، ص 520.

(293) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلّال، السنّة، تحقيق عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1989)، مج 1، ص 87-88.

القسم الأول

رحلة المتخيَّل: في الطريق إلى «سلف المحنة»

الفصل الأول
عصر بني العباس: الدعوة والدولة

«نحن النقباء وأبناء النقباء،
ونحن النجباء وأبناء النجباء،
ومنا الدعاة، قبل أن تظهر نقابة، أو تعرف نجابة [...]
وبنا شفى الله الصدور، وأدرك الثأر»
الجاحظ على لسان خراساني

لم يكن نشوء الدولة الهاشمية (في فرعها العباسي)، على أنقاض دولة بني أمية التي يجمع المؤرخون على نهايتها عام 132هـ، أمرًا ظهر فجأة. لكنه، كما سيأتي، نتاج تخطيط عميق، و«دعوة» سرية منظمة تنظيمًا دقيقًا، قائمة على الدعوة إلى بيعة «الرضا (أي المرضيّ) من آل محمد»، وذات إطار «شيعي» عام. لا يهم إن كان زيديًا أو كيسانيًا أو سبئيًا في تفصيلاته وبعض عقائده التي تكامل بعضها لاحقًا بل تخاصمت وتحاربت أحيانًا، وإن كان الباحث يميل إلى أن الدعوة العباسية أقرب إلى التشيع الزيدي في العموم، وكان «العجم الخراسانيون»، شيعة آل البيت، هم مادّتها وأنصارها. لكنه في الغالب «تشيع سياسي»، وليس تشيعًا «عقائديًا» قائمًا على حزمة عقائد في الإلهيات، والقدر، وغيرها، مفصلة تفصيلًا، على النحو الذي أتى لاحقًا، أو توسع على مرّ القرون. ورأيت أن كبير هذه الدعوة، وأبا بجدتها، شخصية «غامضة» في كتب التراجم السنيّة، ولا أدري ما منزلته في

كتب الشيعة لأني معتنٍ في هذا الكتاب بسلف السنّة لا سلف الشيعة، على الرغم من انتساب فريقين شهيرين مهمّين إليه، في التراث الإسلامي هما الزيدية والمعتزلة، يباهون ويفاخرون به، وهو أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، الذي سنقف عنده في ما يأتي.

لا نطيل في ذكر النزاع الشديد الذي كان بين بني هاشم وبني أميّة، منذ بويع علي بن أبي طالب على الخلافة، ونازعه معاوية بن أبي سفيان، وهناك من يمدّ هذا النزاع العشائري-العشائري إلى ما قبل الإسلام، حتى استقر الأمر لمعاوية في العام الذي سمي «عام الجماعة»، ونلج ولوجا موجزا إلى المراحل التي سارت فيها الدعوة العباسيّة، حتى قيام «الدولة». ومنذ ذلك ترسّخ لفظ الدولة وانتشر ودخل في أيديولوجيا دينية/ميثولوجية ما، بقي أثرها حتى هذه اللحظة، عند أصحاب «السلف المتخيّل» من الجهاديين وغيرهم، على الرغم من خلوّ المدونات الحديثية والفقهية من كل شيء يتعلق بما يسمّى اليوم «أحكام الدولة» وهذا وحده يحتاج إلى بحث مستفيض. ولن أورد من المعلومات إلا ما أراه يتعلق بالبحث، لأن لها اتصالا، سيتضح معنا، بأهل الحديث وبأحمد بن حنبل وآرائه ومواقفه، وبعلاقته بالسلطة العباسية، وبالمحنة وما يتصل بها، وستبقى هذه الآثار «التاريخية» تصبغ السلفية وغير قليل من قضاياها، حتى سلفية العصر الحاضر، ويميل الباحث إلى أن ما سيأتي من مقدّمات، هو السبب الأهم في ظهور ما يسمّى «عقيدة أهل الحديث»، أو،

لاحقًا، «العقيدة السلفية».

أولًا: الدعوة العباسية: مسيرة الثأر

تشير المصادر التي تؤرخ لدعوة بني العباس ودولتهم إلى استحضار «ثأر» بني هاشم الذي يسعون لأخذه من خصومهم الأمويين، فللحديث عن ذلك الثأر لبني هاشم حضوره في الكتاب «الدعائي» أخبار الدولة العباسية[294] (يبدو أنه من مدونات القرن الثالث الهجري)، متصلًا بالهاشميين بفرعيهم؛ الطالبي والعباسي. وقد ألّف أبو الفرج الأصفهاني (ت. 35هـ)، فيما بعد، كتابه الشهير مقاتل الطالبيين. وألّف تقي الدين المقريزي، بعد قرون كذلك، رسالته الشهيرة النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم. بل حتى الجاحظ، معاصر أحمد بن حنبل، ذكر على لسان بعض الخراسانيين فخرهم بأنهم «أدركوا الثأر»[295]. أي إن هذا النزاع بين الفئتين ذو «استقلال موضوعي» تنفرد من أجله الكتب، ويتخذ استقلاله التفسيري في كثير من المؤلفات التي تتناول موضوعات الخلافة والإمامة، على العموم. وأراني مضطرًا إلى ذكر بعض التفصيلات التي لا بدّ منها، في رأيي، لفهم علاقة «أهل الحديث»، وأحمد بن حنبل على الخصوص، بعقائد الدولة العباسية ودعوتها.

1. ذبح طفلين لعبيد الله بن عباس

يسجّل المؤرخون وأصحاب السير أن «الصحابي» بسر بن أرطاة،

وجّهه معاوية «إلى اليمن والحجاز في أول سنة أربعين، وأمره أن ينظر من كان في طاعة عليّ فيوقع بهم. ففعل ذلك»[(296)]. وأنه قتل «كثيرًا من عمّاله من أهل الحجاز واليمن»[(297)]، وأنه لما بلغ المدينة هم بسد أبواب المسجد، حتى يقتل كل من فيه، لولا رجل أمره معاوية بمشاورته، نهاه عن ارتكاب مثل هذه المجزرة [(298)]. ويثبت ابن عبد البرّ أن أهل الأخبار والحديث نقلوا أنه «ذبح»، بقسوة، طفلين لعبيد الله بن العباس «بين يدي أمهما»، وكان عبيد الله بن عباس واليا على اليمن لعليّ بن أبي طالب[(299)]. حتى إن بعض نقّاد المحدثين شكك في صحبته، كيحيي بن معين وقال عنه: «رجل سوء»، ووصفه الدارقطني بقوله: «كانت له صحبة، ولم تكن له استقامة، وهو الذي قتل طفلين لعبيد الله بن العباس في اليمن في عهد معاوية، وهما عبد الرحمن وقثم»[(300)]. وذكر المؤرخون أن أمهما أصابها ضرب من الجنون، تهذي بابنيها طوال الوقت من هول ما رأت. فضلاً عن قتل «شيعة» علي بن أبي طالب، بل سبي نساء بني همدان (أنصار عليّ) «فكنّ أوّل مسلمات سبين في الإسلام»[(301)]، على يد الأمويين. وأحبّ أن أنوّه هنا إلى أن هناك من شكّك «حديثيا» في خبر مقتل هذين الطفلين على يد بسر بن أرطاة، لكن الذين نقلت عنهم هذا الخبر هم أيضا محدثون كبار ونقّاد مشهود لهم ومرجوع إليهم، نقلوه قابلين إياه بلا حرج، ولم يعلقوا

عليه بتضعيف ولا حكموا عليه بالوضع.

2. قتل حجر بن عديّ وأصحابه

وهو من «فضلاء الصحابة»، كما يصفه المحدّث الناقد ابن عبد البر[302]، وبعض المؤرخين لا يراه إلاٍ من كبار التابعين، وكان متشيعًا لعلي بن أبيٍ طالب، ومعارضا، بطبيعة الحال، للأمويين، وكان يعترض كثّيرا علي زياد بن أبيه، والي معاوية على العراق، وينكر سبه عليّ بنِ أبي طالب على المنابر، وتأخير الصلاة عن وقتها (وقد أوضحت شكاوىٍ الصحاٍبة منٍ هذا في التمهيد)، ووصفه الذهبي بأنه « كان شريفًا أميرا مطاعًا، أمّارا بالمعروف، مقدمًا على الإنكار، من شيعة عليّ»[303].

غير أن زيادًا أراد قتله، فسيق إلى معاوية، هو وأصحابه، سنة 51هـ، فقتله معاوية وقتل بعض أصحابه[304]. وكان لمقتله وقع أحزن بعض الصحابة، كعائشة بنت أبي بكر، وعبد الله بن عمر[305]. وسمّاه الذهبي «الشهيد»[306].

3. قتل الحسين بن عليّ وبعض الهاشميين

أبلغ «أشراف الكوفة» الحسين بن عليّ بما جرى لحجر بن عدي «فاسترجع وشق عليه»، كما يذكر أبو حنيفة الدينوري (ت. 282هـ) في الأخبار الطوال، وبقي هؤلاء الكوفيون الشيعة على

اتصال بالحسين بن عليّ، حتى أثيرت شكوك مروان بن الحكم، أمير معاوية على المدينة(307). وفي عصر يزيد بن معاوية، خرج الحسين بن عليّ بتنسيق مع أهل الكوفة، التي كانت عاصمة خلافة علي بن أبي طالب، وفيها شيعته وأنصاره، وفيها قصره وقبره، وأرسل ابن عمّه مسلم بن عقيل بن أبي طالب ليأخذ له البيعة من أهل الكوفة، فقتله عبيد الله بن زياد، والي يزيد بن معاوية على العراق(308). ثم خرج الحسين بن علي ومجموعة من آل بيته إلى الكوفة، وجرى هناك ما جرى من حصاره، حتى قتل هو ومجموعة من آل بيته، منهم: علي (الأكبر) بن الحسين (بخلاف عليّ الأصغر الذي يلقب بزين العابدين، وهو الذي سلم من القتل في كربلاء)، وجعفر بن علي بن أبي طالب، وعثمان بن علي بن أبي طالب، والعباس بن علي بن أبي طالب، ومحمد الأصغر بن علي بن أبي طالب (ليس هو محمد بن الحنفية الذي نصح الحسين بالتريث، ويبدو أنه كان له تنظيم وتخطيط مختلف، كما سيأتي)، وعبيد الله بن علي بن أبي طالب، وأبو بكر بن علي بن أبي طالب، والقاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن مسلم بن عقيل بن أبي طالب، ومحمد بن أبي سعيد بن عقيل بن أبي طالب(309). وقد عدّ المؤرخون من الهاشميين في تلك الوقعة بضعة عشر قتيلًا(310).

4. حركة المختار بن أبي عبيد الثقفي وعلاقتها بالهاشميين

بقيت تلك الحادثة في ذاكرة الهاشميين وأنصارهم، طوال التاريخ، حتى يوم الناس هذا. ولم يخل منها الكتاب «الدعائي» لدعوة بني العباس ودولتهم، الشهير بعنوان أخبار الدولة العباسية [(311)]. على الرغم من ثورة المختار بن أبي عبيد، ورفعه شعار «الثأر» لبني هاشم، وتلقيب نفسه بـ «الطالب بثأر آل محمد»[(312)]، أي إن «الثأر» أضحى شعارًا مرفوعًا في ذلك النزاع السياسي، وورد أن المختار أصاب الثأر، وأنه كان «يتتبع قتلة الحسين ومن أعان عليه فيقتلهم»[(313)]، وكان عبد الله بن عباس يبدي رضاه عن هذا ويقول: «أصاب بثأرنا»، وكان ابن عباس، كما يقول ابن سعد، «يُظهر الجميل فيه للعامّة»[(314)]، أي إنه كان حسن الرأي فيه، وكان يزكيه ويثني عليه عند عموم الناس، ورأى محمد بن الحنفية (ابن علي بن أبي طالب، هو ومن معه من آل البيت) رؤوس بعض من قتلهم المختار، فحمد الله وأثنى عليه[(315)].

وكان المختار على علاقة بالهاشميين، وبمحمد بن الحنفية يتردد إليه[(316)]، وقيل إنه كان في صحبة مسلم بن عقيل بن أبي طالب حين بعثه الحسين ليأخذ له البيعة من أهل الكوفة[(317)]، ما يشير إلى أن حركة المختار حركة «هاشمية»، ذات اتصال «طالبي-عباسي». حتى قُتل أخيرا على يد مصعب بن الزبير، سنة

67هـ[318]. وقد اتُهم المختار، كما هو مشهور، بالكذب والدِجل، وأنه مدعٍ للنبوة، وأنه كان يقول بالرجعة، وأنه كان سبئيا، على الرغم من أن أتباعه، كما ورد، كانوا «جماعة من القراء»[319]، أي الفقهاء وأهلٍ العلم، مما لا يتوقع أن ينطلي عليهم مثل هذا الدجل، فما هي إذا إلا تهم سياسية، ورويت فيه وفي الحجاج بن يوسف الثقفي أحاديث مشهورة. وفي رأيي أنها ليست إلا من باب التشويه السياسي.

5. ثورة زيد بن علي، وابنه يحيى

وفي عام 122هـ، ثار زيد بن علي بن الحسين، وهو يرى أن الحق في الإمامة لـ «آل البيت»، غير أن «القوم استأثروا علينا، ودفعونا عنه، ولم يبلغ ذلك عندنا بهم كفرا، قد ولوا فعدلوا في الناس، وعملوا بالكتاب والسنة»[320]، و«إنما ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وإلى السنن أن تحيا، والى البدع أن تطفأ»[321] أي إنه كان يرى أن الكتاب والسنّة (في عصر خير القرون) غير مطبّقين، فخرج فقُتل وصُلب[322]. وهذا الموقف الزيدي من الشيخين أبي بكر وعمر، في اعتقاد الباحث ولما تدل عليه القرائن، هو مذهب الحركة الهاشمية بشقيها العباسي-الطالبي. ومن المعلوم أن زوجة زيد هي ريطة بنت أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وهي أم ابنه يحيى المقتول في خراسان[323]، فمحمد بن

الحنفية هو عمّ أبيه من جهة النسب، وأبو هاشم بن محمد بن الحنفية هو أبو زوجته، وقد ذكر المؤرخون أنه كان على اتصال بواصل بن عطاء (وكلاهما ولد في المدينة، وتربّيا في ظلال الهاشميين، ما يدل على الاتصال الفكري بين الزيدية والمعتزلة وحركة أبي هاشم وأبيه محمد بن الحنفية، وهو ما يعطينا تصورا عن طبيعة التشيع السائد وقتها)، ومعلوم في كتب ترجمات المعتزلة أن واصل بن عطاء من أصحاب أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، بل قيل إن أثر محمد بن الحنفية واضح في واصل بن عطاء [(324)].

ثم خرج بعد زيد ابنه يحيى، فقتل في خراسان، سنة 125هـ[(325)] وصلبت جثته[(326)]، وكانت خراسان معقل الدعوة السرية لبني هاشم، وفيها توسعت وانتشرت، ومنها أقبلت «الرايات السود»، وقد لفتتني عبارة ذات معنى قالها الذهبي عن يحيى هذا إذ قال: «فسار هو بعد ذلك [أي بعد مقتل زيد] إلى العجم، ثم إنه خرج بخراسان»[(327)].

ثانيًا: خراسان: السواد، والتشيّع، والرأي، والتجهم

1. السواد

حزن أهل خراسان على يحيى بن زيد، و«سوّد أهل خراسان

ثيابهم عليه، فصار زيًا»، كما يقول ابن حبيب (ت. 245هـ) [(328)]. أي إن أصل شعار السواد، الذيٍ هو الزيِ الرسمِي للعباسيين وأنصارهم وشيعتهم، لم يكن إلا حزنًا وحداداً «شيعياً» على يحيى بن زيد.

وقد يكون جديرًا بنا أن نورد أنه مذكور، في التراث الحديثي، أن جبريل أتى النبي «فعممه بعمامة سوداء»[(329)]، وأن النبي كان قد لبس يوم فتح مكة عمامة سوداء[(330)]. وكان لواؤه أسود، ورايته سوداء[(331)]. وكذلك لبس العباس بن عبد المطلب[(332)]. وأن النبي ألبسها عبد الرحمن بن عوف في بعثة حربية[(333)]، وأنه لبسها علي بن أبي طالب ولا سيّما أيام حصار الخليفة الثالث عثمان[(334)]، وأبو عبيدة عامر بن الجراح حين خرج في أمر مهم أيام قيادته جيشًا في فتوح الشام[(335)]، ومثله فعل خالد بن الوليد في أمر مهمّ[(336)]، وأن الحسن بن عليّ لبسها حين خطب الناس يوم وفاة أبيه[(337)]، ولبسها الحسين بن عليّ حين حاصره الأمويون[(338)]. وكان يلبسها محمد بن الحنفية [(339)]، وعبد الله بن عباس[(340)]. وكذا ورد أن النبي كان يعقد الرايات السود في بعض غزواته[(341)]. وأن رايته كانت «سوداء

مربعة»[342]، وكانت تُدعى العقاب[343]. وربما عُقِدت في بعض الفتوحات لاحقًا[344]. وربما سمّوها الراية المنصورة[345].

فيبدو من تلك الروايات، ومن روايات أخرى، أن الراية السوداء، والعمامة السوداء، كانتا تلبسان في عظائم الأمور ومهمّاتها. وأن أكثر الروايات الواردة في لبسها كانت متعلقة بآل البيت، هذا إذا كانت كل الروايات السابقة من الصحيح الثابت، وليست مما وضع لتبرير شعار العباسيين وزيهم، مخالفة لشعار الأمويين الذي كان هو البياض، كما يقال. ولهذا، في أوائل دخول العباسيين إلى الشام، بيّض بعض الشاميين راياتهم بعد تسويدها، خروجا على أصحاب «الدولة» الجديدة، وإعلانًا للعودة إلى شعار بني أمية[346]. وقد ذكر المؤرخون أن «أوّل من لبس الدراريع السود المختار بن أبي عبيد الثقفي»[347]. وهكذا غدا شعار السواد جزءًا من «الولاء» لـ «التشيّع» العباسي، وللخراسانيين أصحاب الرايات السود. وليس هو شعارًا «سنيا».

وهناك ما يدل على أن لبس السواد، ولا سيّما في بدايات الدولة العباسية، كان إلزاميًا، كما أشار المحدّث الشهير عبد الله بن المبارك (ت. 181هـ) إلى أنه أُلزِم بلبس السواد وهو طفل[348]. وذكر الذهبي أن أول من أخذ الناس بلبس السواد وألزمهم به أبو مسلم الخراساني[349]. ومن عجيب المفارقات أن يصبح السواد الذي هو في الأصل شعار شيعي، شعارًا لحركات

جهادية سلفية، تنتمي إلى أهل الحديث الذين كانوا يستعفون من السواد ولبسه ويبغضونه كما سيأتي في حينه، وهناك اتفاق على أن «السنّة» هي لبس البياض وأنه أحب الألوان وخيرها.

كان الخراسانيون «العجم»، بحسب تعبير الذهبي السابق، يرون أنفسهم أنهم هم «الأنصار» للدعوة العباسية، كما كان الأوس والخزرج هم «الأنصار» للنبيّ[(350)]، كما ذكر الجاحظ على لسان خراساني من رجال الدولة يفخر بخراسانيته. وهذه مفارقة أخرى يستعملها السلفيون الجهاديون اليوم حذوك القذة بالقذة كما استعملها شيعة العباسيين ذلك الوقت، إذ كانوا يسمّون أنفسهم «الأنصار» كذلك، ما يدلك على أنه ائْتساءٌ بسلفٍ متخيّل، هو في الحقيقة شيعي ليس سنيا، وسياسي وليس علمائيا. وكان إقليم خراسان خليطا من «العجم» فرسا وأتراكا، وان كان فيه عرب انتقلوا إلى هناك. ولعل هذا مما يفسّر بعض المواقف المتشددة من التشبه بـ «زيّ العجم»، كما سنجد في التراث الفقهي، فهم الذين كانوا مشتهرين بذلك، أي بأنهم عجم. والاختلاف بينهم، كما قال الجاحظ، كالاختلاف بين «المكي والمدني، والبدوي والحضري، والسهلي والجبلي»[(351)]، أي إنه لم يكن اختلافاً جوهريا. وكان من وصية إمام العباسيين؛ محمد بن علي بن عبد الله بن عباس (الذي قيل إن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية أوصى إليه بالدعوة من بعده) لأحد دعاته في خراسان أن «استكثر من الأعاجم فإنهم أهل دعوتنا، وبهم يؤيدها

الله»[352]، وقد ذكر الجاحظ، ومعلومٌ اتصاله بالدولة العباسية ورجالها، أن الإمام حرص على أن يكون موطن الدولة خراسان (التي تعني بالفارسية «مطلع الشمس»)[353]، لاٍعتبارات موضوعية، فقال: «عليكم بهذا الشرق؛ فإن هناك صدورا سليمة، وقلوبا باسلة، لم تفسدها الأهواء، ولم تخامرها الأدواء، ولم تعتقبها البِدع، وهم مغيظون موتورون»[354]. ما يؤكد خلوّ «خراسان» من أي أثر عميق للأمويين وللخوارج ولغيرهم من الاتجاهات، مع استحضار الثأر والغيظ، فهي أرض جاذبة، يسهل أن تتمكن فيها دعوة جديدة، شعارها التشيّع، ولباسها السواد. إن خراسان في نظر إمام العباسيين هي حيث تّشرق الشمس، إذ «أبى الله أن يأتي بالشمس من المغرب، وأحبّ أن يأتي بها من المشرق»[355]، كما قال. ولعله من اللافت أن نعلم أن جند المختار بن أبي عبيد «كان جلهم من أبناء الفرس الذين كانوا بالكوفة، ويسمَّون: الحمراء»[356]. وحين قضى مصعب بن الزبير على المختار وحركته وأتباعه أراد مصعب أن يقتل الموالي (أي العجم) ويبقي العرب، فعوتب على هذٍا، فقتل الجميع[357]. وستحضر هذه القسمة بين عجم وعرب مرارا في تاريخ العباسيين، حتى إن بعضٍ من استقل بالملك، في إطار الدولة العباسية، من غير العرب صرح بأنه يريد أن «يردّ» دولة العجم، ويبطل دولة العرب، فقد ذكر أبو بكر الصولي (ت. 335هـ) الكاتب والأديبٍ الشهير، وكان على اتصال بقصر الخلافة في عهده، وكان مؤدبا

لبعض أمراء العباسيين، أن أحد الأتراك واسمه «بجكم»، صار ملكًا، كغيره من العجم الذين استقلوا بدولهم في إطار الخلافة العباسية، فلبس تاجا، وصنع عرشا، وقال: «أنا أرد دولة العجم، وأبطل دولة العرب»[(358)].

2. التشيع

تمتد علاقة الهاشميين بالعجم الفرس منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، فإنه لما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي، قال: «الحمد لله الذي لم يجعل منيتي بيد رجل يدعي الإسلام»، ثم قال لابن عباس: «لقد كنت أنت وأبوك تحبان أن يكثر العلوج بالمدينة»[(359)]، قال الذهبي: «وكان العباس أكثرهم رقيقًا»[(360)].

وورد أن الأشعث بن قيس اعترض علي بن أبي طالب وهو على منبره، وحوله الفرس والموالي قريبا منه فقال له: «يا أمير المؤمنين، غلبتنا على وجهك هذه الحمراء»[(361)]، أي إن عليًّا كان يصرف وجهه إلى العجم أكثر من العرب، فغضب عليّ من قوله هذا. والشاهد هنا أن الفرس العجم غلبوا العرب على عليّ بن أبي طالب، وأن ولاء العجم وتشيعهم يمتدّ إلى هاتيك الأزمان. على أن الأمر في عهد الأمويين لم يكن في مصلحة العجم فنجد عبد الملك بن مروان يهاجمهم، وكذلك الحجاج[(362)].

وفي الطبقات الكبرى لابن سعد (ت. 230هـ)، حوار بين

«خراساني» لقي محمد بن الحنفية، وعبّر عن حبه الشديد لآل البيت، وكيف أن الخراسانيين يلقون من محبة آل البيت العناء «فما زال بنا الشين في حبكم حتى ضربت عليه الأعناق وأبطلت الشهادات وشردنا في البلاد وأوذينا»[(363)]. وأن بعض أهل خراسان شكا إلى علي بن الحسين «ما يلقون من ظلم ولاتهم»[(364)]. فواضح، بحسب هذه الأخبار اللافتة، أن هناك علاقة للخراسانيين بآل البيت قديمة، تعود إلى عهد عليّ بن أبي طالب، ثم تمتد إلى محمد بن الحنفية ومن تلاه. ولشدّة تعلق «الخراسانيين» بآل البيت، حزنوا أشد الحزن على يحيى بن زيد؛ حتى إن « كل من وِلِد في تلك السنة بخراسان من أولاد الأعيان سُمِّيَ يحيى»، كما يقول الذهبي[(365)]. وحين ساد أبو مسلم الخراساني («صاحب الدعوة» كما يسميه الجاحظ[(366)]، ولفظتا «دعوة» و«داعية» تستحقان دراسة دلالية)[(367)]، قتل كل من خرج لقتال يحيى[(368)] ثأرًا وانتقامًا. وكان أهل خراسان يندبون يحيى بن زيد ويبكونه صباح مساء[(369)]، بل كان قتل يحيى بن زيد هو سبب انطلاق حركة أهل خراسان ودعاتهم، ورفع التقية (أي الجهر بالدعوة والتكلم بها، ولعل مصطلحي «الدعوة» و«علم الكلام» لهما تعلقات سياسية)[(370)]. إن التشيّع، والثأر لآل البيت، إذًا، هما المحرّك الأيديولوجي في دعوة العباسيين، في حركة سريّة تقوم على تلك الدعوة، وهي حتما

دعوة إلى «البدع» و«الخروج على الجماعة» عند خصومها، ودعوة إلى الكتاب والسّنة والهدى عند أنصارها، فلقد ارتبطت الدعوة العباسية بالمهديّ، إشارة إلى ضلال الخلفاء الأمويين وغيرهم.

لا أرى دعوة بني العباس إلا دعوة «شيعية معتدلة»، ولا أعني بالتشيع هنا التشيع العقائدي التفصيلي الذي تكامل لاحقًا، قامت في البداية على تحالف «طالبي-عباسي»، يؤمن بأن الخلافة، بعد الحسن والحسين، إنما هي لمحمد بن الحنفية. ولقد كان محمد بن الحنفية وابن عباس، معًا، شريكي ابتلاء ومحنة؛ وكان معهما الصحابي أبو الطفيل عامر بن واثلة، الذي قال المؤرخون إنه كان آخر من رأى النبي موتًا[(371)]، والذي ذكر ابن قتيبة (ت. 276هـ) في كتابه المعارف، إن صحت نسبته إليه، أنه «صاحب راية المختار بن أبي عبيد»، ووصفه بأنه من «الرافضة الغلاة»، على الرغم من كونه صحابيًا[(372)]. ونقل ابن قتيبة، في كتابه تأويل مختلف الحديث، عمن ذم أهل الحديث بأنهم يقبلون رواية أبي الطفيل «صاحب راية المختار»[(373)]. ووصفه ابن عبد البرّ بأنه «كان متشيعا في علي ويفضله، ويثني على الشيخين أبي بكر وعمر، ويترحم على عثمان»[(374)]. وهذه قرينة من القرائن التي تدل على نمط التشيّع السائد في ذلك الوقت. وهو ما غدا التشيع الزيدي، كما أسلفت. هدّد الصحابي عبد الله بن الزبير محمد بن الحنفية وعبد الله بن عباس إن لم يبايعاه، غير أن حليفهما المختار بن أبي عبيد أغاثهما، بطلب من ابن الحنفية،

بإرسال جيش لتحريرهما[375]. لكن محمد بن الحنفية أبى عليهم أن يدخلوا مكة بالسلاح، فدخلوا بالخشب، فسموا «الخشبية»[376]، ثم غدا هذا الوصف في كتب العقائد وغيرها، لاحقًا، من أوصاف الشيعة، أو بعض طوائف الشيعة، على عادة بعض كُتّاب تاريخ الأفكار في التزيّد في إطلاق الأوصاف وتعداد عقائد أصحابها، وكان من اللافت لي، وأنا أبحث، أن هناك من رأى أن الخشبية هم الذين حفظوا خشبة زيد بن علي حين صُلب[377]، وهناك من صنّفهم زيدية[378]. ونقل ابن منظور عنَ الليث (يبدو أنه العالم اللغوي الليث بن المظفر) أنه قال: «الخشبية قوم من الجهمية يقولون إن الله لا يتكلم ويقولون إن القرآن مخلوق»[379]. ما يؤكد زعمي أنه ربما تكون عقائد هؤلاء الشيعة منذ المختار وإلى قيام الدولة العباسية لها اتصال بعقائد المعتزلة والزيدية، وأن هذا هو التشيع السائد قبل أن تتطوّر عقائد أخرى تعتقد في اثني عشر إمامًا، أو سبعة، أو غير ذلك.

وقد ورد أن ابن الحنفية حجّ بشيعته «الخشبية»، سنة 66هـ[380]، وكان في الحج أربعة ألوية[381]؛ لواء ابن الحنفية، ولواء نجدة الحروري، ولواء ابن الزبير، ولواء بني أمية[382]، ما يدل على أن ابن الحنفية كان يرى نفسه «إمامًا» وخليفة، له لواء خاص به، وأتباع مسلحون، يقبّلون رأسه ورجله، ويستميتون في الدفاع عنه[383]، يحج بهم كما يفعل الأئمة والخلفاء. ولئن كان

لهاتيك الألوية عصبة وشوكة، فليس لابن الحنفية شوكة إلا المختار بن أبي عبيد في ذلك الوقت، وأولئك هم «الخشبية» أو «السبئية» كما أطلق عليهم ابن الزبير[384]. وسيأتي معنا كيف نبز أبو هاشم بن محمد بن الحنفية، وهو شيخ المعتزلة كما يدّعون، بالوصفين معا، وهي، في رأيي، توصيفات سياسية تهدف إلى الذم؛ ذاك أن كل دولة في ذلك الوقت كان يجب أن يكون معها دعوة دينية، ومن هنا فكل «داعية» إلى مذهب أو اعتقاد، هو في المآل «داعية» إلى دولة وأمير، فهو، إذًا، خارج عن «الجماعة».

وقد ورد أن المختار كان يرسل إلى ابن الحنفية بالمال فيقبله ويوزعه على أتباعه[385]، فلم يكن ابن الحنفية زاهدًا في الخلافة كما يدّعي بعض الباحثين[386]. وهو أوّل من أُطلق عليه أنه «المهدي»[387]، وورد عنه أنه كان يقبل هذه الصفة فيقول: «أجل أنا مهديٌ أهدي إلى الرشد والخير»[388]، نظرًا هنا إلى أنه من «الخلفاء المهديين»، فقد كان عثمان بن عفان يوصف بأنه كان «خليفة مهديًا يعمل بكتاب الله»[389]، ويُلاحَظ هنا ارتباط «المهدوية» بتطبيق القرآن، في إطار النزاع بين العلوية والعثمانية، ثم تطورت الأمور لاحقًا إلى تحويل «المهدي» إلى أسطورة «غيبية» عند الشيعة والسنة معا، وهذا، كما أظن، ببركات بروباغندا الهاشميين (طالبيين وعباسيين) ودعاياتهم

السياسية، التي غدت الآن «نبوءات» أتباع «السلف المتخيّل» من السلفيين الجهاديين. لذا، أشكّ في أن ابن الحنفية تبرّأ من المختار كما زعم الشهرستاني وغيره[390].

وحين مات ابن عباس، سنة 68هـ، كان من تولى الصلاة عليه هو محمد بن الحنفية، وروي أنه بنى على قبره فسطاطًا[391] أقام عليه فيه ثلاثة أيام، أي أقام على القبر، والفسطاط هو الخيمة، وكانوا يفعلونها فولكلوريًا، إما من باب الاحتفاء، واما لاستظلال الحيّ من حرّ الشمس وهو مقيم على القبر. وكأن هذه رواية عباسية هدفها بيان تعظيم ابن الحنفية لابن عباس، وورد أن أبا هريرة نهى، حين وفاته، أن يضرب على قبره فسطاط، وهي مسألة مبحوثة في كتب الفقه والحديث[392]. وقال ابن الحنفية عن ابن عباس حين مات: «اليوم مات رباني هذه الأمة»[393].

هكذا كان الحلف «الشيعي» الهاشمي، بشقيه، الطالبي-العباسي. فقد كان محمد بن الحنفية، من دون شك لدي، متشيعًا، لكنه ليس التشيع «الاثني عشري/الرافضي» الذي تكامل لاحقًا، بل أكاد أجزم أنه من جنس التشيع الزيدي، أعني سياسيًا، الذي يترضى على الشيخين، أبي بكر وعمر، ويتوقف في عثمان من دون الإساءة إليه، ويتبرأ من ملوك بني أمية.

فقد ورد عن ابن الحنفية حديث شهير معروف، أنه سأل أباه

عليًا «يا أبت، من خير هذه الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: عمر، قال: فخشيت أن أقول: ثم من؟ فيقول عثمان، فقلت: أنت يا أبت؟ فقال: أبوك رجل من المسلمين»(394). فواضح هنا أن ابن الحنفية له موقف ما من عثمان، فلم يحبذ ذكره لئلا يكون أفضل من أبيه، ويدل «السؤال» عن أفضل الأمة بعد رسول الله أن هذه المسألة، منذ البدايات، لم تكن محسومة.

ويؤكد لنا، أيضا، طبيعة تشيّع هذا الحلف، ما نقلته عن ابن عبد البر، سابقًا، أن الصحابي أبا الطفيل كان «متشيعا [...] يثني على أبي بكر وعمر، ويترحّم على عثمان».

وهو موقف زيد بن علي بن الحسين، لاحقًا، فقد أراد أحد أن ينتقص من أبي بكر بين يديه فأحسن فيه القول ودافع عنه(395). وحين سألته طائفة من الشيعة عن أبي بكر وعمر، أحسن فيهما القول فرفضوه، فسمّاهم زيد: الرافضة(396)، ما يعني أن هذا اللقب (الرافضة) تعبير عن شقاق «شيعي-شيعي»، قبل أن يكون انعكاسا لشقاق «شيعي-سنّي»، وأن تشيع آل الحنفية، ومعهم تلميذهم زيد بن علي وابنه يحيى (الحلقة الأخيرة في الثورة الهاشمية، قبل قيام الدولة)، وأتباعهم كواصل بن عطاء هو «تشيع معتدل»، أي ليس رافضيا. ولعلها فرصة ملائمة، ونحن في ذكر السياق التاريخي لفهم المحنة وعلاقة المعتزلة بها، أن نذكر أن واصل بن عطاء هو قرين زيد بن علي، فقد ولدا

معًا سنة 80هـ، وقد كان واصل يرسل الدعاة إلى الآفاق، كما هو معلوم[(397)]، ولم يكن يرسل الدعاة لوجه الله. ويترجح عندي أنه كان داعيةً للهاشميين، خلافًا للدكتور فهمي جدعان الذي يرى أن واصلًا لم يكن «ذا نشاط حقيقي مرتبط بالدعاة العباسيين»[(398)]، ومن هنا قد نفهم العلاقة الجيّدة بين أبي جعفر المنصور والمعتزلة ممثلين بعمرو بن عبيد، والقصة شهيرة التي طلب فيها المنصور من عمرو بن عبيد أن يعينه بأصحابه.

وتزداد مسألة تشيع الدعوة وفق الاتجاه الزيدي توكيدًا حين نعلم أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (الذي سلّم الراية لمحمد بن علي بن عبد الله بن عباس)، هو والد زوجة زيد، وأنه (أي أبا هاشم) هو أستاذ المعتزلة، حتى إن الجاحظ قال على لسان الهاشميين: «ومن مثل محمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم الذي قرر علوم التوحيد والعدل؟ حتى قالت المعتزلة: غلبنا الناس كلّهم بأبي هاشم الأول»[(399)].

أما أبو هاشم فهو، كما أسلفت، شخصية غامضة في تراجم أهل السنة، غير أنه وصف بأنه، وأخاه الحسن، ثقتان عالمان جليلان، وهو ما يفسّر أنَ أيديولوجيا الدعوة العباسية ودعاياتها السياسية قائمتان على ما يدخل في أبواب «العلم» بتعريف أهل ذلك الزمان، فهي «أحاديث» و«أخبار» و«حجاج» علمي كلامي وفقهي، وليست كالدولة الأموية القائمة على القبلية والحنكة والدهاء والمنزلة العشائرية.

وقد وُصف أبو هاشم بأنه «تنتحله الشيعة بأسرها»[(400)]، ووصف أخوه الحسن بأنه «أوّل من تكلم بالإرجاء»[(401)]، والمقصد بالإرجاء هنا ليس الإرجاء العقائدي الشهير المقصود به عدم الاعتداد بالعمل داخلاً في الإيمان، بل هو شيء آخر، هو إرجاء الصحابة الذين تورطوا في الفتنة بعد الخليفتين أبي بكر وعمر (أي الفتنة بعد عثمان ثم وقعة الجمل بخلاف قتال البغي الذي كان معاوية طرفا فيه فهذا خارج عن الموضوع)، و«إرجاء أمرهم إلى الله»، مع توكيده موالاة أبي بكر وعمر، وقد ذكر العلّامة ابن حجر العسقلاني أنه اطلع على كتاب الإرجاء هذا، وأنه لم يجد فيه إلا ما أسلفتُ[(402)]. وبهذا يكون الحسن بن محمد بن الحنفية غير مختلف عن الزيدية في هذه الوجهة.

وذكر المؤرخون أن أبا هاشم «عالم بالحدثان»[(403)]، أي بأخبار الزمان وحوادث الدهر، وهذا مفهوم حين ننظر إلى أخبار «المسوِدة» المقبلين من المشرق، فإنه هو من أخبر عن «دولة المسوّدة»، وهذا واضح جدًا في كتاب الفتن لنعيم بن حمّاد[(404)]، فأخبار السواد والمسوِدة والرايات السود والمهدي ودولة بني العباس، تنتهي كثيرا بمحمد بن الحنفية أو بابنه أبي هاشم، وكان نعيم بن حماد مروزيا خزاعيا، ومرو من كور خراسان، وخزاعة من أنصار بني هاشم في الجاهلية والإسلام، وسيأتي شيء من هذا لاحقا. وكان نعيم كاتبا لرجل يقال له أبو عصمة، وكان أبو

عصمة هذا خراسانيًا أيضًا[405].

ومما ذكره المترجمون عن أبي هاشم أنه هو «صاحب الشيعة»، وأنه كان «يتبع السبئية»[406]، وأنه «أوصى إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس»[407] الذي حمل الراية من بعده. وهكذا «كان تشيّع العبّاسية أصله من قِبل محمد بن الحنفية، وإلى ذلك دعا أبو مسلم حتى كان زمان المهَدي، فردّهم المهدي إلى إثبات الإمامة للعبّاس بن عبد المطلب، وقال لهم: إنّ الإمامة كانت للعبّاس عمّ النبي صلّى الله عليه وسلّم، فإنّه كان أولى الناس به وأقربهم إليه، ثم من بعده عبد الله بن العبّاس، ثم بعده علي بن عبد الله، ثم من بعده محمد بن علي، ثم من بعده إبراهيم بن محمد، ثم أبو العبّاس، ثم أبو جعفر، ثم المهدي»[408]. وهكذا اقتضت بروباغندا الهاشميين وضع النبوءات عن دولة المسودة، والرايات السود القادمة من خراسان، حتى يأتي المهدي. وقد أتى المهدّي (محمد بن عبد الله) الذي هو ابن أبي جعفر المنصور، وانفضّ الحلف الهاشمي، لتضحي الإمامة في بني العباس، ويعزل عنها بنو علي بن أبي طالب.

3. الرأي

يذكر الجاحظ أن أبا حنيفة ربما كان «زيديًا»[409]، وهذا في التشيّع السياسي لا في تفاصيل العقائد، فأبو حنيفة يخالف بعض

أصول الزيدية، ولا سيّما في حكم مرتكب الكبيرة، وفي القدر، وهذا ممكن، فلقد كان مقاتل بن سليمان، مثلا، متهما بالتشبيه في العقيدة، ولكنه في الوقت ذاته زيدي في التشيع، وهو خراساني عاش إبان الدعوة ونشرها[(410)].

كان أبو حنيفة زيديًا، بالمعنى السياسي، «وقضيته في أمر زيد بن علي مشهورة، وفي حمله المال إليه، وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه، وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن حسن» كما يقول الجصاص الحنفي[(411)]. ولا عجب، فإن أبا حنيفة من موالي الكوفة[(412)] و«عجمها»، والعجم، كما أسلفت، هم أرومة جيش المختار سابقًا، والكوفة عشّ الشيعة والتشيع، فيها وِلد أبو حنيفة وتربى وتفقّه، وورد أنه تردد إلى الحجاز[(413)] حيث يقطن الهاشميون وآل البيت، وله قصة طريفة مع محمد الباقر يترحم فيها الباقر على أبي بكر وعمر[(414)]، وقصة أخرى مع جعفر الصادق يثني فيها عليه[(415)] (على أن المحدّث الكليني الاثني عشري (ت. 329هـ)، في كتابه الكافي يروي أحاديث تعكس نقمة محمد الباقر وموسى الكاظم على أبي حنيفة إلى درجة الاتهام بالصد عن دين الله، واللعن بسبب الأخذ بالقياس[(416)]، والاثنا عشرية في هذه يشبهون طائفة المحدثين البغدادية تماما، ولا عجب فالكليني بغدادي أيضا)، والتقى بزيد

بن علي[417]، وتلقى على الحسن بن سعد مولى علي بن أبي طالب[418]. إنه اتصال عميق. وقدّمنا أن أبا حنيفة من العجم الذين كانوا في الكوفة (أي «الحمراء» الفرس، وكان حفيد أبي حنيفة يقول إنه كان من أهل فارس الأحرار، وقيل غير ذلك لكن الثابت أنه كانٍ من العجم)[419]، وقد ورد أن جدّ أبي حنيفة أهدى فالوذجا إلى عليّ بن أبي طالب يوم النوروز فدعا له ولذريته[420]، بل نُقِل ما هو أبعد من هذا، أن جدّ أبي حنيفة كان حامل راية علي بن أبي طالب يوم النهروان[421]. وقد اشتغل أبو حنيفة مدة من عمره بعلم الكلام[422] (كواصل بن عطاء والمعتزلة، وما الكلام في رأيي إلا جدال ديني في الحال، ودعوةٍ سياسية في المآل) قبل أن يتحول إلى الفقه. وكان فقهه منسجما مع بيئته في الكوفة، وورد فيه أنه كان «شديد الاتباع لما كان عليه الناس ببلده»[423]، وورد أنه أدرك الصحابي أبا الطفيل عامر بن واثلة[424]، صاحب راية المختار، وكان مع محمد بن الحنفية، كما أسلفنا. ولعل تلقيه عن آل البيت، وموقفه منهم ومن زيد على الخصوص، مما يفسر انتشار مذهبه المعروف بأنه فقه أهل الرأي في خراسان، وقد كان عبد الله بن المبارك، إمام خراسان يقدره ويجله[425]، بل قيل إن ابن المبارك كان حنفياً يقول برأي أبي حنيفة ويفتي به[426]، وكان صاحبه حفص بن

عبد الرحمن البلخي الحنفي قاضياً في خراسان، وكان على صلة طيبة بابن المبارك الذي سمّاه الذهبي «مفتي خراسان»[(427)].
وأقول باختصار: إن بعض الحنفية روى «نبوءة» نسبها إلى النبي، عن بدر يطلع على جميع خراسان، يُدعى أبا حنيفة[(428)]، ولئن كانت هذه النبوءة من الأكاذيب، بطبيعة الحال، فإنها تعكس انتشار مذهبه في خراسان، إلى درجة وضع نبوءة، على لسان النبي، بأن هذا سيكون، كما وضعت نبوءات أيضا عن عالم أهل المدينة أي مالك بن أنس، وكل هذا من الحديث الموضوع بلا مرية، غير أنه يعبّر عن عصر واضعيه، فلئن كان مالك بن أنس عالم أهل المدينة، فأبو حنيفة هو البدر المشرق على خراسان.

ولقد تبودل الأثر بين المذهب الفقهي الزيدي والحنفي حتى قال الشهرستاني عن الزيدية: «وأما في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة»[(429)].

4. التجهم

وكما أن خراسان كانت مباءةً للتشيّع، على النحو الذي أوضحناه، وللعجم، وللسواد، ولفقه الرأي، فقه أبي حنيفة، فقد كانت أيضا مباءة لمذهب الجهم وأتباعه الجهمية. والجهم ومن على منهجه يتفقون مع المعتزلة والزيدية في التوحيد ويخالفونهم في القدر، هذا إذا صحت الروايات عن الجهم بن صفوان؛ إذ لم يرو عنه في هذا الباب إلا نتف لا يمكن الجزم بها. كان الجهم

متكلمًا، أي من رؤساء علم الكلام، وداعية إلى «بدعته»، و«أوتي لسانًا»[(430)]، وقد سمّاه الطبري: «صاحب الجهمية»[(431)]، أي إن له أتباعًا، وقد قتله الأمويون. والمعلوم عن الجهم بن صفوان، والجعد بن درهم وغيلان الدمشقي أنهم قتلوا بسبب «الدعوة» إلى البدع، وهي في الحقيقة «دعوة» إلى دولة، ذات إطار ديني، لأنه لم يكن هناك تصوّر البتة في تلك الأزمان إلى زمن سقوط العثمانيين، أن تكون هناك دولة بلا دعوة مذهبية تشرعنها، وهذا ظاهر جدا في حجاج الوهابية وأنصارها للعثمانيين وأنصارهم من العلماء، وهو باقٍ إلى الآن؛ فكل من دعا اليوم إلى الاثني عشرية، مثلا، هو حتمًا يدعو إلى إيران.

ثار الحارث بن سريج التميمي، في خراسان، على بني أميّة، و«لبس السواد»، كما نقل الطبري[(432)]. و«سوّد راياته»[(433)]. وقاتل نصر بن سيار والي الأمويين على بلخ بعد أن دعاهم إلى «الكتاب والسنة والبيعة للرضا»[(434)]، أي إنه كان متشيعًا للهاشميين، يعمل لمصلحة «الدعوة»[(435)]، ومن أصحاب الرايات السود. وسيطر على بلخ والجوزجان والفارياب والطالقان وغيرها، وكاتبه أهل مرو[(436)]. وكان المتكلم المقتول الجهم بن صفوان هو كاتب الحارث بن سريج الثائر، وكان ممن خرج معه على الأمويين[(437)]. أي إنه من «أهل الدعوة». وكان قد قتله الوالي

الأموي سلم بن أحوز. وفي كتب العقائد أن سلم بن أحوز إنما قتل الجهم لأنه «داعية» إلى البدع. لكنهم لا يلتفتون إلى أنه كان داعية إلى دولة جديدة، وأنه كان يقاتل دونها. نعم كان له عقيدة تعتمد على التأويل في الصفات، وهو ما صار يدعى «التجهّم» فيما بعد، ومن هنا فالدعوة إلى البدع هي خروج على «الجماعة»، كما كانت دعوة العباسيين خروجا على «الجماعة»، وليس هناك دعوة إلى بدعة إلا وهي، في المآل، دعوة إلى دولة جديدة. لقد قال له سلم بن أحوز حينما أسره: «والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك»[438]، دلالة على خطورته الحقيقية، ثم قتل أبو مسلم الخراساني سلم بن أحوز (قاتِل الجهم) [439].

وصار من وافق جهمًا في شيء مما قاله، ينسب إليه فيقال: «جهمي»، و«جهمية»، وقد أطلقه أحمد بن حنبل على خصومه الذين وافقوا جهما في أن القرآن مخلوق، وهو قول الزيدية والمعتزلة قطعا، ولذلك يصنّفون عند أحمد بن حنبل، كما هو معلوم، جهميّة، لأنهم وافقوا جهما في هذه المسألة، أي تأويل الصفات، وإن كانوا يخالفونه في مسألة من الأصول وهي القدر. وبقي هذا اللقب مستعملا يطلقه السلفيون على خصومهم حتى يوم الناس هذا. وما كان الجهم إلا كما وصفنا، داعية إلى دولة بني هاشم، «والرضا من آل محمد»، وكاتبا للحارث بن سريج، ومن أهل خراسان، ولهذا كانت خراسان هي عش الجهمية، كما قال ابن تيمية، وسيأتي في حينه.

وبهذا نستنتج ما يلي:

• أن خراسان (بلاد الحمراء والعجم)، هي موطن الدعوة الهاشمية وأنصارها، وكانت موطنا للتشيع المعتدل، وللتجهم اعتقادا، وللرأي فقها (على العموم)، والسواد شعارا. وكان أهلها يفخرون بهذا فيقول قائلهم، كما ينقل الجاحظ على لسان أحد الخراسانيين: «نحن النقباء وأبناء النقباء، ونحن النجباء وأبناء النجباء، ومنا الدعاة، قبل أن تظهر نقابة، أو تعرف نجابة [...] وبنا شفى الله الصدور، وأدرك الثأر. ومنا الاثنا عشر النقباء، والسبعون النجباء [...] ونحن فتحنا البلاد وقتلنا العباد، وأبدنا العدو بكل واد. ونحن أهل هذه الدولة، وأصحاب هذه الدعوة، ومنبت هذه الشجرة. ومن عندنا هبت هذه الريح.

والأنصار أنصاران: الأوس والخزرج نصروا النبي صلى الله عليه وسلم في أول الزمان، وأهل خراسان نصروا ورثته في آخر الزمان. غذانا بذلك آباؤنا وغذونا به أبناءنا، وصار لنا نسبا لا نعرف إلا به، ودينا لا نوالي إلا عليه [...] نعرف بالشيعة، ونَدين بالطاعة، ونقتل فيها ونموت عليها. سيمانا موصوف، ولباسنا معروف. ونحن أصحاب الرايات السود [...] شعورهم شعور النساء، وثيابهم ثياب الرهبان. فصدق الفعل القول، وحقق الخبر العيان. ونحن الذين ذكرنا وذكر بلاءنا إمام الأئمة، وأبو الخلائف العشرة محمد بن علي، حين أراد توجيه الدعاة إلى الآفاق، وتفريق شيعته في البلاد، أن قال [...] عليهم بهذا الشرق؛ فإن هناك صدورا سليمة وقلوبا باسلة، لم تفسدها

الأهواء، ولم تخامرها الأدواء، ولم تعتقبها البدع، وهم مغيظون موتورون»[(440)].

تلك هي «دعوة العباسيين» التي ولد أحمد بن حنبل في دولتهم، وما كان أبوه وجده إلا من أنصارهم وأوليائهم، كما سيأتي، وفيها امتحن ثم مات. وفي اعتقادي أن المرحلة المذكورة هنا، حال كونها تأسيسا لدعوة بني العباس، ثم الحرب الأهلية بين الشق الخراساني (المأمون) والشق العراقي (الأمين)، ثم ما لحقه من محنة خلق القرآن، أثرت تأثيرا عميقا في العقائد، وأسست مرحلة جديدة من النزاع المذهبي، لتترسخ العقائد بوصفها «هويات» في متون أشبه بالـ «مانفيستو»، من خالف شيئا منها فقد خرج عن «الجماعة». ليصبح التمسك بما عليه «الجماعة» مفصلا تفصيلا، وبمقولات محددة.

ثالثًا: بغداد: البيئة الحاضنة: سلطة أهل الحديث وظهور مصطلح «أمير المؤمنين في الحديث»

أراد أبو جعفر المنصور، لا سيّما وهو الخليفة الثاني، ومؤسس الدولة الحقيقي، أن يحسم شأن «النبوءة الكيسانية»، المعتمدة على «الرايات السود القادمة من جهة المشرق»، ومعها خليفة الله «المهدي»، مبكرا، فيحصر النبوءة في «بني العباس» وحدهم؛ ويقلب ظهر المجن للطالبيين، بعد أن كان المهدي هو محمد بن الحنفية. ولا بد أن أعناق الطالبيين كانت تشرئب إلى

الخلافة، إذ باسمهم كانت الدعوة. وبهذا الانقلاب جرى التمايز بين الفريقين، فانقسموا إلى «طالبي» (أو علوي) و«هاشمي». وغدا هذا التقسيم، مع مرور الزمن، أشد وضوحا، فقد اتهم أحمد بن حنبل، مثلاً، بأنه آوى لديه «علويًا»[(441)]، تمييزًا من الهاشميين، أي الفرع العباسي الذي احتفظ بلقب «الهاشميون». ثم ظهر فيما بعد، في الثلث الأخير من القرن الثالث تحديدا، تقسيم جديد بين «الطالبيين» أنفسهم، فظهر «الفاطميون»، للتمييز بين أبناء فاطمة، وأبناء ابن الحنفية.

ولمّا كان اسم أبي جعفر هو عبد الله، واسم ابنه الذي ولاه العهد محمدا، فقد لُقّب ابنه محمد بن عبد الله بـ «المهدي»، لأن النبوءات (الكيسانية/الهاشمية)، كانت تشير إلى أنّ المهدي يشابه اسمه اسم النبي، واسم أبيه اسم أبيه. وهكذا يصحّ أن تتم هذه الدعوى فيكون محمد (المهدي) بن أبي جعفر عبد الله (المنصور) هو المهدي. وإلى هذا يشير صاحب كتاب أخبار الدولة العباسية، فيقول: «قالت الكيسانية بإمامة محمد بن علي، وذكروا أن أباه أوصى إليه. والكيسانية منسوبون إلى المختار بن أبي عبيد، وكان يلقب كيسان، وهو أول من قال بإمامة محمد بن علي، وبها كان يقول علي بن عبد الله وولده إلى أيام المهدي. وكان تشيع العبّاسية أصله من قبل محمد بن الحنفية، وإلى ذلك دعا أبو مسلم حتى كان زمان المهدي، فردهم المهدي إلى إثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب، وقال لهم: إنّ الإمامة كانت للعبّاس عمّ النبي صلّى الله عليه وسلّم، فإنّه كان أولى الناس به وأقربهم

إليه، ثم من بعده عبد الله بن العبّاس، ثم بعده عليّ بن عبد الله، ثم من بعده محمد بن علي، ثم من بعده إبراهيم بن محمد، ثم أبو العبّاس، ثم أبو جعفر، ثم المهدي، ثم مدّها في ولد المهدي فهي قائمة فيهم إلى اليوم»[(442)].

أما عقيدة الوصية، فواضح أن الدولة العباسية، أو بعض رؤوسها، كانت تتبناها في أول أمرها، قبل أن يجري ذاك الانقلاب على الفرع الطالبي/العلوي، فقد سأل الأوزاعيّ (المحدث الشهير الذي أفتى بكفر غيلان الدمشقي) عنها، عبد الِله بن علي بن عبد الله بن عباس، حين دخلت المسودة الشام، وقتلوا بني أمية، فقال الأوزاعي: «سألني عبد الله بن علي، والمسودة قيام على رؤوسنا بالكافركوبات [وهي آلة للقتل أشبه بالعصا الغليظة يستعملها العجم] فقال: أليس الخلافة وصية لنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل عليها علي بصفين؟ قال: قلت: لو كانت وصية من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حكّم عليٌّ الحكمين»[(443)].

تلك النبوءات «الكيسانية» كانت قائمة على الحديث والآثار (أخبرنا، حدثنا)، فقد كانت «الأحاديث» هي الوسيلة المعتمدة للبروباغندا «الكيسانية/العباسية»، مع الحجاج الكلامي، ولا سيّما بين الأعاجم. وكتاب نعيم بن حمّاد الخزاعي المروزي الخراساني (ت. 228هـ) الفتن[(444)] مملوء بمثل تلك النبوءات، وجدير بالذكر أن بني خزاعة الذين ينتمي إليهم مؤلف هذا الكتاب، هم

أحلاف بني هاشم في الجاهلية والإسلام، ومنهم شخصيات كبرى كانوا من جنود الدعوة ودعاتها، ومنهم أحمد بن نصر الخزاعي الذي قتله الخليفة الواثق بيده، أما نعيم بن حماد فلافت أنه معدود في أهل السنة الأشداء على الجهمية والمبتدعة، وعلى الرغم من كتابه المملوء بالنبوءات، وروايته ما لا أصل له، تجاوز عنه المحدثون لأنه «صاحب سنة» وله موقف من «الجهمية»[(445)].

وفي حومة بروباغندا الأحاديث تلك، يبزغ نجم محدّثين من الحفاظ النقاد، أحدهما شعبة بن الحجاج (ت. 160هـ) الذي كان هو، كما يقول الذهبي، «أول من جرح وعدّل»[(446)]. والآخر سفيان الثوري، وهو كبير المنزلة جدا عند المحدثين. وكلاهما يسمّي الآخر «أمير المؤمنين في الحديث»[(447)]، وهو اللقب الذي ما ورد أول مرة إلا في عهد العباسيين، ولهذا دلالة نأتي عليها. وقد كان هذان المحدثان على صداقة واتصال، وكلاهما موطن «إجماع» عند المحدثين.

إن هذا اللقب (أعني أمير المؤمنين)، هو مصطلح سياسي من دون أدنى شك، ونقله من الحقل الدلالي السياسي المحض، إلى الحقل الدلالي الحديثي، لا يغير ما يحتوي عليه من رائحة «سلطوية». وهكذا يكون للمؤمنين «أميران»، «أمير المؤمنين» السياسي، و«أمير المؤمنين» المحدّث، لتتأسس للمحدّثين «سلطة» رمزية موازية للسلطة الماديّة. ليس هذا فحسب، بل قيل كذلك:

«كان سفيان الثوري أمير المؤمنين في الحديث، وكان سفيان بن عيينة صاحب شرطته»[(448)].

فلم يقف «الإسقاط» اللغوي، والنفسي بطبيعة الحال، على «إمارة المؤمنين» فحسب، بل على «صاحب الشرطة» كذلك.

ويؤكد تلك «السلطوية» في من يُطلَق عليه «أمير المؤمنين»، ما ذُكر، مثلا، عن أبي الزناد عبد الله بن ذكوان القرشي (ت. 130هـ)، وهو ممن أطلق عليهم سفيان الثوري أيضا لقب «أمير المؤمنين في الحديث»)، أنه دخل المسجد النبوي «ومعه من الأتباع، يعني طلبة العلم، مثل ما مع السلطان»[(449)].

ومن الذين أطلق عليهم ذلك اللقب، أيضًا، محمد بن إسحاق[(450)] (ت. 151هـ)، وقد أخذه أبو جعفر المنصور (والد المهدي) وضربه[(451)]، قيل: بسبب مذهبه في القدر. لكن ابن إسحاق من موالي الطالبيين، فلعله ناصر محمد بن عبد الله بن الحسن «النفس الزكية»، الذي لقب بالمهدي ردا على مهدوية ابن أبي جعفر المنصور. وهذا الصراع في «المهدوية»، يدل على أزمة بين الفريق الطالبي الذي غدا يسمى المنتمي إليه بـ«العلوي»، والفريق العباسي الذي احتفظ بلقب «الهاشمي»، انتهت بالفصل لمصلحة مهدي العباسيين ضد مهدي العلويين.

ومن الجدير بالذكر أن سفيان الثوري كان أحد المطلوبين للدولة، في عهد المهدي، وبقي متواريا حتى مات مستخفيا. وله

نصوص عديدة تفيد «معارضته» الدولة والعاملين معها، بل تهكمه بالساسة[452]، وله مع أبي جعفر المنصور موقف يدافع فيه عن أبناء المهاجرين والأنصار الذين «يموتون جوعًا»[453].

ومن هؤلاء (أعني «أمراء المؤمنين» في الحديث) عبد الله بن المبارك الذي رأته إحدى زوجات هارون الرشيد، يسير ويتبعه المحدثون حتى علا الغبار، في استحضار لصورة الجيش حيث يستعمل الغبار في الشعر العربي في وصف الجيش، فقالت: «ما هذا؟ قالوا: عالم من أهل خراسان، قدم. قالت: هذا، والله، الملك، لا ملك هارون الذي لا يجمع الناس إلا بشرط وأعوان»[454].

بل مالك بن أنس، أيضًا، وصف بأنه أشبه بذوي السلطان، فقيل فيه:

يدع الجواب فلا يراجع هيبةً والسـائلون نواكـس الأذقـان

عز الوقار ونور سلطان التقى فهو المهيب وليس ذا سلطان[455]

بل حتى أحمد بن حنبل، وصفه أحدهم، في مقارنة واضحة بالسلاطين، بقوله: «دخلت على إسحاق بن إبراهيم وفلان - ذكر السلاطين - ما رأيت أهيب من أحمد بن حنبل»[456].

كل هذا يدلنا على أن المحدثين، أو طائفة منهم على الأقل، كانوا يرون لأنفسهم سلطة ما، بغض النظر عن سياسة الدولة معهم، تقريبا واحتواءً، كما في عهد المهدي والهادي والرشيد ثم المتوكل وغيرهم، أو حصرا وإبعادا، كما جرى في عهد المأمون والمعتصم والواثق مع طائفة من أهل الحديث، على وفق الظروف والسياقات (وهو ما نرى مثله جليا اليوم في سياسات بعض الدول العربية التي ترفع شعار الدين والتدين والسلف، في علاقتها بالعلماء والمفتين تقريبا واستخداما تارة، وحصرا وإبعادا تارة أخرى).

كان من المحدثين من انضوى إلى السلطة، و«لبس السواد» (الزيّ الرسمي للدولة)، ولكن علماء الجرح والتعديل من المحدثين لم ينسوا أن ينصوا على هذا في كتب التراجم، فهم في كتب الجرح والتعديل والتاريخ والطبقات ينصون على خضاب الشيب (من حيث ألا يغترّ أحد بالعمر، كما أفهم وأستنبط، ولحفظ جانب التاريخ كذلك)، وعلى العيوب الخلقية كالعمش والعمى واللثغة (من حيث إن الأعمش قد يخطئ في النظر إلى الكتاب فيخطئ في الرواية، والأعمى لا يرى فيحدث من صدره، والألثغ قد يغير الحروف)، وعلى الصفات الأخلاقية التي توضع في الحسبان عند تقييم الرجال ومن ذلك: «لبس السواد»، أو العمل للسلطان تولي القضاء وولاية الخراج وغيرها.

ولا أدل على ذلك مما ذُكر عن عبد الله المبارك أنه سئل عن سنّه فقال: «أذكر أني لبست السواد وأنا صغير عندما خرج أبو

مسلم»، فقال له السائل: «وقد ابتُليتَ بلبس السواد؟»[(457)]. أي إن لبس السواد، كان يعدّ عامة ضربا من «الابتلاء».

وذُكر عن أبي عبيد القاسم بن سلام[(458)]، وهو مرضي عند المحدثين بالإجماع، وكان مقربا من الدولة، ولم يثبت أنه تعرض لمحنة خلق القرآن لأن ولاءه مضمون. فهو من أصحاب عبد الله بن طاهر، القائد الكبير صاحب المأمون، أنه «ناظر» يحيى بن سعيد القطان (ت. 198هـ) وهو من أكابر نقّاد الرجال في علم الحديث، وله موقف سلبي من جعفر الصادق، في تركه الرواية عن المحدث الحجاج بن أرطاة الذي كان قد تولى القضاء ولبس السواد، ظانا أنه تركه لـ «لبس السواد»، فأوضح له القطّان أنه إنما تركه لغلطه في الحديث، وليس للبس السواد[(459)]. فلولا أن لبس السواد كان مظنّة «جرح»، ما خطر ببال القاسم بن سلّام أن يتساءل، وبغض النظر عن إجابة القطّان، فإن رجلا كبيرا عالمًا بمنزلة أبي عبيد لم يشك في أن السبب هو لبس السواد من فراغ.

لكن يزيد بن هارون (ت. 206هـ)، وهو رجل من كبار رؤوس أهل الحديث، وورد أن المأمون كان يتهيب من إشاعة القول بخلق القرآن في حياته، وأن يزيد هذا، وهو شيخ كبير لأحمد، كان ربما نفى من يراه ضالا من بلده إلى بلد آخر، وهذه سلطة كبيرة من دون شك. قال يزيد بن هارون إنه رأى الحجاج بن أرطاة وعليه «قميص أسود، ورداء أسود»[(460)]، وهي

عبارة لها دلالتها في سياق الجرح والتعديل كما أسلفت.

وورد أن الأوزاعي حين دخل على أبي جعفر المنصور استعفاه من «لبس السواد»، فأعفاه أبو جعفر[(461)]. بل ربما كان السؤال عن «لبس السواد»، امتحانًا للولاء، فقد ذكروا أن القاضي أبا يوسف، سأله رجل يدعى «الجرشي» عن لبس السواد فقال: «النور في السواد»، قال الراوي: «يعني إن نور العينين في الناظر فرضي بذلك الجرشي فظن أنه من مدح لباس السواد»[(462)]. أي إن أبا يوسف تنبّه إلى الحيلة في السؤال فأحسن التخلّص.

وذكروا أن أبا جعفر الرازي، وهو أحد المحدثين (ت. 160هـ) رفض أن يروي الحديث عن محمد بن شهاب الزهري لأنه كان يخضب (يصبغ) بالسواد (وصبغ الشعر بالسواد محرم عند بعض الفقهاء)، قالوا: «فابتلي أبو جعفر حتى لبس السواد، وزامل المهدي»[(463)]. فلبس السواد، إذًا، وصحبة السلطان من الابتلاء، بل يعدان عقوبة من الله.

بل حسبك أن بعض المحدثين كان يشهد لبعض بأنه «يصلح للخلافة». فمن ذلك، مثلا، ما أورده ابن أبي حاتم (ت. 327هـ) في كتابه الجرح والتعديل من أن حماد بن أسامة قال: «رأيت الأوزاعي وسفيان الثوري يطوفان بالبيت فلو قيل لي: اختر أحد الرجلين للأمة لاخترت الأوزاعي»[(464)]. ومثل هذا ورد عن

ابن المبارك، الذي أقام له هارون الرشيد مجلس العزاء حزنًا على فقده كأنه أمير عباسي؛ إذ قال: «لو قيل لي اختر لهذه الأمة لاخترت سفيان الثوري والأوزاعي»[(465)]. وورد مثل هذا عن أحمد بن حنبل في حق «الأمير الهاشمي» سليمان بن داود بن داود بن علي بن عبد الله بن عباس، وهو أمير من أهل الحديث، أنه قال فيه بصراحة: «يصلح للخلافة»[(466)]، وربما كان لترشيح أحمد بن حنبل هذا الأمير العباسي دلالات متعلقة بالنزاع الهاشمي-الهاشمي، بين من يوالي العرب ومن يوالي العجم كما سيأتي.

تتضافر النصوص التي تدل على رواج «سوق أهل الحديث» رواجا كبيرا ببغداد، إلى درجة ربما تصل إلى المبالغات، فقد ذكرنا كيف كان يمشي مع عبد اللهٍ بن المبارك «جيش» من المحدثين يثير الغبار لكثرته، وأن زوجا لهارون الرشيد قالت إن هذا هو الملك الحقيقي.

وروى كتّاب التراجم والطبقات عن عاصم بن علي بن عاصم (ت. 221هـ)، أنه كان يحضر مجلسه في بغداد ما يزيد على مئة ألف إنسان[(467)]. وذكروا أن المحدث الحسن بن عيسى كان يحضره لسماع الحديث ما يقارب بضعة عشر ألفًا[(468)]. والبخاري صاحب الصحيح كان يحضر مجلسه في بغداد ما يزيد على عشرين ألفًا[(469)]. وكذا ما ورد عن ابن أبي شيبة أنه كان

يجتمع عليه في بغداد نحو ثلاثين ألفًا[(470)].

والمقصد من هذا كله، أن بغداد كانت «عاصمة الخلافة»، و«عاصمة الحديث»، حتى في عزّ محنة خلق القرآن، فقد كان يحضر الجمع الغفير مجلس المحدث سليمان بن حرب (ت. 2هـ)، في عهد المأمون، وبجوار قصره، وبإشرافه بنفسه، «فحزروا من حضر مجلسه أربعين ألف رجل، وكان مجلسه عند قصر المأمون، فبنى له شبه منبر فصعد سليمان، وحضر حوله «جماعة من القواد عليهم السواد، والمأمون فوق قصره قد فتح باب القصر»[(471)]. وكان سليمان بن حرب هذا قاضياً للدولة في مكة، أي إنه كان يلبس السواد.

وفي عهد الخليفة المعتصم الذِي ضُرِب أحمد بن حنبل بالسياط على مرأى منه وبأمره، أحصي مجلس عاصم بن علي بن عاصم بما يزيد على مئة ألف[(472)]. ما يدلّك على أن المأمون والمعتصم، على الرغم من المحنة، لم يكن موقفهما موقف العداء من «الحديث والآثار» بما هي حديث وآثار، بل شيء آخر متصل بالسياسة، متوسلا بالآراء والعقائد الدينية حجةً «مكارثية» للقضاء على من تحوم حوله «الشبهات»، وقد توصل إلى هذه النتيجة السياسية، رغم اختلافي معه في بعض التفصيلات، فهمي جدعان في كتابه المحنة.

ويختصر هذا كله عبارة موجزة للخطيب البغدادي يشير فيها إلى أن «البغداديين أرغب الناس في طلب الحديث، وأشدهم حرصا

عليه، وأكثرهم كَتْبًا له»[473]. بل ينقل الخطيب عن الحسن بن عرفة قوله: «من لم يوثقه أهل بغداد فقد سقط، هم جهابذة العلم»[474]، وهو ما يفسر امتحان البغداديين الشهير للبخاري صاحب الصحيح. وينص البغدادي على أن «أهل بغداد موصوفون بحسن المعرفة والتثبت في أخذ الحديث وآدابه وشدة الورع في روايته، اشتهر ذلك عنهم وعرفوا به، حتى قال إسماعيل بن علية [وهو من شيوخ أحمد وقد تركه وهجره وأمر بهجره لأنه كان يقول بخلق القرآن]: ما رأيت أحسن رغبة في طلب الحديث من أهل بغداد»[475]. وينقل عن ابن علية أيضًا أنه قال: «ما رأيت قومًا أعقل في طلب الحديث من أهل بغداد»[476].

1. بغداد عند طائفة من المحدّثين: كراهة السكنى ببغدا

على الرغم من «سطوة» المحدّثين، على بغداد، ومكانتهم، وسلطتهم، على النحو الذي أوردته؛ ولا أعني هنا جميع المحدثين بل الطائفة المقصودة بالبحث منهم، فإن هناك نصوصا مثيرة توضح موقفهم من «عاصمة الخلافة»، و«مركز إدارتها»، فلقد كان الجاحظ، على لسان خراساني، يصف بغداد بأنها «خراسان العرب» (لأنها مقر الدعوة والدولة)، ووصفها ابن الفقيه (من رجال القرن الثالث)[477] بأنها «عتاد الخلافة ودار أهل

الدعوة»[478]. وأن فيها «أمناء الدعوة»[479].

ولئن كان مؤرخ بغداد الشهير الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد يبوب باباً يسرد فيه أقوال طائفة من المحدثين عن فضائل بغداد[480]، فإنه يبوّب بابًا آخر بعنوان «باب القول في حكم بلد بغداد وغلته وما جاء في جواز بيع أرضه وكراهته»[481]. فواضح من عنوان الباب أن في الأمر خلافًا بين علماء ذلك العصر. وقرر أنه « كان غير واحد من السلف يكره سكنى بغداد، والمقام بها، ويحث على الخروج منها»[482]. فالفضيل بن عياض (ت. هـ) يكره الصلاة فيها لأنها دار غصب[483]. وينهى أحد تلاميذه عن المقام فيها ويقول: «لا تقم بها، اخرج عنها، فإن أخبثهم مؤذنوهم»[484]، أي: إذا كان المؤذنون في بغداد أخبث أهلها فما القول فيمن هو دونهم؟ وكان يسميها «عش الظلَمة»[485]. وكان بشر بن الحارث، الشهير ببشر الحافي (ت. 227هـ) يقول: «بغداد ضيقة على المتقين، ما ينبغي لمؤمن أن يقيم فيها»، فسئل: «فهذا أحمد بن حنبل، فما تقول؟ قال: دفعتنا الضرورة إلى المقام بها كما دفعت الضرورة إلى أكل الميتة»[486].

وكان عبد الله بن المبارك يكره بغداد لأسباب منها أنها «محلّ الملوك»، أي دار إقامة السلطان، والعلماء المنافقين الصيّادين (أي الانتهازيين)، وقد عبّر عن ذلك بأبيات من الشعر مأثورة عنه

قال فيها:

«الزم الثغر والتعبد فيه .. ليس بغداد مسكن الزهاد

إن بغداد للملوك محل .. ومناخ للقارئ الصيّاد»[(487)].

بل إن عبد الله بن المبارك كان يتصدق عن كل يوم يقيمه ببغداد «كفّارة» على ذلك، أي طلبًا للمغفرة من الله[(488)]. ويرى سفيان الثوري أن «المتعبد ببغداد كالمتعبد في الكنيف»، أي مكان قضاء الحاجة، فانظر كيف يصف دار الخلافة بأنها بيت الخلاء[(489)].

وكان يزيد بن هارون، وقد ألمحنا إليه سابقًا، يقيسها على «دار الشرك»، ولكنه، على الرغم من هذا، أقام بها. فيذكر ابن الفقيه عن «يعقوب بن إسحاق: سمعت أبي يقول: سمعت يزيد بن هارون، وسأله رجل أيام الفتنة [أي أيام الحرب الأهلية بين المأمون والأمين]، فقال: إن أبويّ يكرهان أن أخرج عن بغداد. فقال يزيد: إن أحب أبواك أن يقيما بأرض الشرك أتقيم معهما؟ قال: ثم رأيته بعد هذا القول مقيمًا ببغداد»[(490)].

ويروي الخطيب البغدادي «أحاديث» في ذم بغداد وأهلها، وفي بعض أسانيدها سفيان الثوري وفي بعضها ابن أخت سفيان[(491)] ولعل من وضع هذا السند على سفيان لم يضعه من فراغ. ومن تلك الأحاديث «المكذوبة» في وصف بغداد أنه

«يجتمع فيها ملوك أهل الأرض، وجبابرة أهل الأرض»[(492)].
ولئن كانت تلك الأحاديث موضوعة ومكذوبة، فإنّها تعبّر عن «حالة» يعيشها واضعوها، وهي مرآة عن ذلك العصر، تعكس ما في أذهان من وضع تلك الأخبار من المنتمين إلى أهل الحديث [(493)]. لكن أحمد بن حنبل أوضح أن هذا الحديث لم يحدث به ثقة[(494)]. وقال إنه ليس له أصل[(495)]. واتهم أحمد بن حنبل ابن أخت سفيان الثوري، واسمه سيف، بأنه «يضع الحديث»[(496)].

وقد ذكر ابن الفقيه في كتابه البلدان أن قومًا من العلماء كرهوا «السكنى ببغداد والمقام بها وعابوها وذكروا أنها دار فتنة؛ لكثرة ما فيها من الفساد ومن أنواع الفجور وشرب الخمور والزنا وكثرة الربا»[(497)].

بل إن الذهبي في تاريخ الإسلام يروي عن بشر الحافي أنه سمع من ينقل إجماع «العلماء على كراهة السكنى ببغداد»[(498)]، وهي من دون شك ليست إلا دعوى عريضة.

غير أن المقصد من هذه النقولات كلها التأكيد أن تلك الأسماء المذكورة هنا، وهي كلها معارضة للدولة، وبينها وبين الدولة مواقف، تكره بغداد عاصمة الخلافة، ودار السلطان. وهو ما يعبّر عن موقف ذلك الفريق من الدولة ذاتها؛ فما بغداد، كيفما كان الأمر، إلا مكان وبلد، كسائر الأماكن والبلدان.

2. المحدّثون وسلطتهم في زمن هارون الرشيد وزمن الأمين

كان الرشيد، كما أسلفت، أول من اخترع منصب «قاضي القضاة» الذي تولاه القاضي أبو يوسف، وهو من أصحاب أبي حنيفة البارزين جدا، بل هو من أخص أصحابه، وبهذا كان القضاء في الدولة حنفيا بلا منازع. وحسبك أن محمد بن الحسن الشيباني، وهو أيضا من أخص أصحاب أبي حنيفة، تولى القضاء لهارون الرشيد بعد أبي يوسف(499). وبهذا يكون القضاء غالبًا في يد «أهل الرأي» (وقد ذكرنا علاقة خراسان بفقه الرأي).

تروى عن غيرة هارون الرشيد على «الحديث النبوي» روايات، على الرغم من جعله أبا يوسف قاضي القضاة، وهو من أئمة أهل الرأي. فقد روي عنه أنه أمر بـ «السيف والنطع» لأن رجلا من وجهاء قريش شك في حديث نبوي، فاتهمه الرشيد بالزندقة، لولا تدخل المحدث أبي معاوية الضرير، وكان متهمًا بالإرجاء، فحال دون قتله(500). وأنه قتل رجلًا لأنه يقول: «القرآن مخلوق»(501). يبدو أن هارون اتبع هذا الإجراء، نكوصا عن أيديولوجيا آبائه، وقوفا في وجه المعارضة التي كان يمثلها العلويون والمعتزلة. وقد كانت علاقة المحدث أبي معاوية الضرير بهارون الرشيد حسنة، حتى قيل إنه كان ربما يقوم الرشيد فيغسل يديه «إجلالًا للعلم»(502). وما العلم هنا إلا

الحديث، فهو الذي كان يسمّى «العلم» عند المحدّثين. وفي ذلك يقول الشافعي:

العلم ما كان فيه قال، حدثنا .. وما سوى ذاك وسواس الشياطين

وكان هارون الرشيد يرى أن «أعظم مرتبة منه» رجلٌ في حلقته يقول: «حدثنا، أخبرنا»[(503)]، وهذا النص يجوز أن يدخل فيما ذكرنا سابقًا من «سلطة المحدثين» و«أمراء المؤمنين في الحديث»، بحيث إن الخليفة هارون الرشيد نفسه يشهد أن المحدثين أعلى مرتبة منه. وذكر المترجمون أنه أقام مجلس عزاءٍ يتلقى فيه التعزية بوفاة المحدث الكبير عبد الله بن المبارك، حزنا على فقدانه[(504)]، وقد ذكرنا قول إحدى زوجات هارون إن ابن المبارك هو الملِك الحقيقي. ووصفوه بأنه كان يكره «المراء في الدين، والجدال»[(505)]. واضح، إذًا، أن هناك اتجاهًا، لأسباب سياسية متعلقة بانقلاب أبي جعفر المنصور على حلفاء الأمس، ومتعلقة بالتصدّي للمعارضين الطالبيين، تحمل هارون على الميل إلى تقوية المحدّثين، في موازنة سياسية.

تلك الروايات وأشباهها تدل على أن عصر الرشيد كان سوقًا رائجة لأهل الحديث، كما هو سوق رائجة لأهل الرأي كذلك، فأهل الرأي (الفقهاء) قضاته المقربون، وذكر المترجمون أنه كان يحج معه «مئة من الفقهاء وأبنائهم»[(506)]، وأهل الحديث ممكن

لهم، ومنصورون.

وأورد الخلّال أن أحمد بن حنبل ترحّم على الفضيل بن عياض الذي كان يدعو أن يأخذ الله من عمره (أي الفضيل)، ويزيد في عمر الرشيد، لأنه كان يخاف أن يأتي «أشرّ منه»[(507)].

وأصل هذه القصة، فيما وجدتُ، في كتاب تاريخ بغداد، وأن الراوي عبّر عن «استعظام» المحدّثين لما قاله الفضيل بقوله: «فكبر ذلك علينا»[(508)]. ما يدلّ على أنهم لم يكونوا يرون الرشيد يستحق هذا، ولا سيّما من رجل عابد زاهد كالفضيل.

هكذا كانوا ينظرون إلى هارون الرشيد، على الرغم من تقريبه المحدثين، ونهيه عن الجدال في الدين، وتوعده بقتل بشر المريسي لقوله في خلق القرآن، وهو حنفي من تلاميذ أبي يوسف. فهو شر قد يأتي من بعده شرّ منه. وبلغ من شأن بشر المريسي أن المحدث يزيد بن هارون، وهو شخصية حديثية مهمة كان رأسا حتى إن المأمون كان ينتظر موته ليبدأ المحنة ويشيع القول بخلق القرآن، طرد المثنى الأنماطي من واسط، لأنه أثنى على بشر المريسي ذات مرة[(509)]. وهذا يدلّ على سلطة كبيرة.

هذا في الوقت الذي كان علماء الكلام من المعتزلة مضيقًا عليهم، وأظن أن لذلك علاقة بتأييد المعتزلة للزيدية، وللشكوك فيهم وأخذهم بالتهمة، من حيث ميولهم العلوية، وقد ذكرت سابقًا أن الفريقين كليهما كانا على اتصال بالدعوة قبل أن ينقلب

العباسيون على العلويين. ويتجه الباحث اتجاهًا مغايرًا للدكتور فهمي جدعان في كتابه المحنة، إذ يستنتج أن المعتزلة لا علاقة لهم بالعباسيين، وأن واصل بن عطاء إنما كان يدعو إلى الزيدية، محمد بن عبد الله بن الحسن تحديدًا[(510)]. لكن الباحث يميل إلى أن المعتزلة ما خرجوا في ثورة محمد بن عبد اللهٍ بن الحسن، المعروف بالنفس الزكية والذي ادعى المهدوية، ردا على الخليفة المهدي محمد بن عبد الله أبي جعفر المنصور، وثورة أخيه إبراهيم إلا لما أوضحه بشير الرحال بقوله معرضا بأبي جعفر المنصور: «أيها القائل بالأمس إن ولّينا عدلنا [...] فقد ولّيت، فأي عدل أظهرت؟ وأي جور أزلت؟ وأي مظلوم أنصفت؟»[(511)]. يدل هذا النص على علاقة سابقة بين المعتزلة والعباسيين، ويؤكد هذا أيضا ما عرف من علاقة أبي جعفر المنصور بعمرو بن عبيد، وبقوله لمطر الوراق، أحد المعتزلة الثائرين مع الزيدية: «نسيت الحرمة وطول الصحبة؟»[(512)] وهذا يعني، بوضوح، أنه كان بينه وبين المعتزلة علاقة طويلة الصحبة، توجب الحرمة والذمام. وما أستنتجه: أن ثورتهم على أبي جعفر إنما كانت بسبب الانقلاب العباسي على رفقاء الأمس وشركاء النضال، وبسبب انحراف العباسيين عن العدل. وأؤكد هنا ما استنتجته، وذكرته سابقا، من أن الدولة العباسية كانت تحالفا طالبيا عباسيا، ولا يضير هذا أن سمّوا كيسانية، فليس المهم هو الأسماء. ثم استأثر العباسيون بالحكم منذ أبي جعفر، وبقي هذا التوتر إلى زمن الرشيد الذي

احتوى أهل الحديث وأهل الرأي، بالضد من المعتزلة الذين كانوا موطن ريبة لمشاركتهم في الثورة أيام أبي جعفر ردا على الانقلاب العباسي على «شُرّكاء الثورة»، و«الإخلال بالاتفاق». هذا هو السياق الذي ضيِّق فيه على أولئك، ليتاح المجال لتلك الطائفة من المحدّثين.

ولعل الخوف من ثورة «علوية» أخرى أدّى بهارون الرشيد إلى سجن موسى بن جعفر، الشهير بموسى الكاظم، من أئمة آل البيت، حتى مات في السجن، في ظروف غامضة، كما يقال(513). وكان الرشيد ماضياً على سنة والده المهديّ الذي ابتدأ تأسيس ما يسمى «ديوان الزّنادقة» ذريعة دينية لتتبع الخصوم، وهذا في سياق ثورة المقنع الخراساني الذي عرف بالزندقة، وبقيت حالة الطوارئ هذه حتى عهد الرشيد، وبذريعة ديوان الزنادقة هذا، صفّى المهدي ومن بعده، جسديا، جماعة من الشعراء والوزراء وكبار الشخصيات، منهم ابن المقفع، وقد ذكرنا أنه أول من استعمل لفظة «السلف» على جهة التمسك، حتى روي أن المهدي قال فيه: «ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع»(514). وممن اتهم بالزندقة رجل من آل البيت، رمي بأنه «إباحي» يجيز سفاح المحارم، وأنه أحبل بنته، وهو يعقوب بن الفضل الهاشمي، سجنه المهدي ثم قتله خليفته الهادي(515). حتى إن الذهبي سمّى المهدي بوصف معبّر، فأطلق عليه أنه «قصاب الزنادقة»(516)، أي الجزّار. ووصفه أيضًا بأنه

كان يقتل بـ «التهمة»، أي من دون دليل ولا برهان[517].

ومن المذكور عن المهدي، أنه أرسل إلى الأمصار بالتوقف عن الجدل والمناظرة في الدين[518]، «ونهى أن يتكلم أهل الأهواء في شيء منها»[519]، وقد تكررت هذه الأوامر في عدة مراحل من مسيرة الدولة العباسية، حتى حسم الأمر ببيان القادر بالله العباسي الشهير، في أوائل القرن الخامس الهجري، والذي قرر فيه عقيدة «أهل السنة»، في ظروف وسياقات غير ما نتكلم عنه في هذا البحث، وفرضها على الناس، وأمر بعقوبة من خالفها، وكان هذا في سياق قوة الدولة الفاطمية، حين أضحى شبح الطالبيين، شركاء الأمس، حقيقة ماثلة تهدد العباسيين، بعد ثلاثة قرون من الانقلاب العباسي على يد أبي جعفر المنصور.

كل ما سبق كان لمصلحة من عرفوا لاحقًا بأنهم أهل الحديث، وصارت لهم عقيدة يشار إليها، بأقوال مخصوصة مفصلة.

وكانت هناك علامتان تدلان على «التزندق»، ذكرهما كُتّاب الطبقات وعلوم الحديث، هما: وضع الحديث، وسلوك عقائد «الجهمية» و«القدرية».

أما وضع الحديث فمن المقتولين في الزندقة رجل يقال له عبد الكريم بن أبي العوجاء، قال قبل مقتله إنه وضع أربعة

آلاف حديث[520]. هذه الرواية منتشرة في كتب علوم الحديث وغيرها، لكنني أجد في كتاب أخبار الدولة العباسية أن رجلا يقال له عبد الكريم، يكنّى بأبي العوجاء، كان معاونا لأبي مسلم الخراساني، فقتله أبو جعفر المنصور لأنه متهم بالخيانة[521]. فإن كان الشخص واحدا، وكان الخلل إنما وقع في دقة الاسم؛ نفهم أن «الزندقة» لم تكن إلا تهمة سياسية.

وأما سلوك عقائد الجهمية والقدرية فقد أخرج ذلك البخاري في جزئه الحديثي المسمى خلق أفعال العباد، وذكر قصة دخول أحد المقتولين في الزندقة على المهدي، فاعترف له أن «أصحابه» الزنادقة هم الجهمية والقدرية[522]، وهذان الفريقان، كما لا يكاد يخفى على أحد، هم أعداء تلك الطائفة من «أهل الحديث» التي سمّيت لاحقا «أهل السنّة»، قبل أن يظهر «الروافض» ظهورا قويا على الساحة في أوائل القرن الرابع الهجري. وأظن أن انتشار لفظة «الزنادقة» ورمي الخصوم بها، وأعني الجهمية والقدرية، إنما جاءا في هذا السياق، سياق «المكارثية» لتصفية الأظنّاء والمتهمين والمشكوك فيهم، ربما بسبب الحركات العلوية، أكثر من كونه تطبيقا للحدود الشرعية.

ولو كان ديوان الزنادقة لتصفية الزنادقة للزندقة وحسب، لا لأسباب أخرى سياسية، فبماذا نفسر ترك المهدي رجلا وضع له حديثا بين يديه، على سبيل المجاملة والنفاق، مع علم المهدي واعترافه بأنه موضوع، ووضع الحديث كفر وزندقة بلا ريب.

فقد دخل رجل يقال له غياث بن إبراهيم على المهدي وهو يلعب ببعض الحمام، فأسعفته مقدرته على الوضع على أن يزيد كلمة «موضوعة» في حديث معروف صحيح، فحدثه بحديث أبي هريرة: «لا سبق إلا في حافر أو نصل»، فزاد غياث «أو جناح»، فأمر له المهدي بعشرة آلاف. فلما خرج قال المهدي: «أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم»[523]. وكان الأولى في حقه أن يقتل لأن وضع الحديث على النبي زندقة وكفر باتفاق. لكنه كان مجاملاً للسلطة، ليس عدواً لها كسائر «الزنادقة» المطاردين والمقتولين. وكم ممن شهد عليه أهل الحديث بالوضع والكذب لم يتهم بالزندقة، واحتفظ برقبته!

بل مما يدل على ذلك لجوء المهدي إلى بعض «القضاة» ممن رمي بالقدر، أي الزندقة بحسب ما أسلف، هو مسلم بن خالد الزنجي لكي يقنع عيسى بن موسى بالتنازل عن ولاية العهد لموسى الهادي ابن المهدي[524]. وتتضافر الروايات الحديثية على تسمية القدرية والجهمية «زنادقة». وفي هذا السياق نستطيع أن نفهم استعمال هذه الكلمة المتعلقة بالتصفية والقتل، أشبه بالمكارثية، و«الأخونة» هذه الأيام ورواجها في ذلك العصر تهمة يترامى بها الخصوم.

ومن الطبيعي أن يكون الضد من هؤلاء المشمولين جميعًا بوصف «الزندقة»، هم تلك الطائفة المحددة من «أهل

الحديث»، إذ ليس أصحاب الحديث كلهم على منهج اعتقادي واحد كما هو شائع، وكما سنرى.

وقد بقي الفريق الذين سمّوا لاحقًا «أهل السنّة» يثنون على عهد المهدي والهادي والرشيد بما «أظهروه» من «السنّة»، مع أن هذا لم يكن إلا لأسباب سياسية في مواجهة ثورات زيدية وأخرى تنتسب إلى الزندقة، وبما بقي في عهدهم من تتبع للزنادقة. ولذلك يشيد بهم ابن تيمية (الحنبلي) بعد خمسة قرون أو تزيد، فيقول: «وتجد الإسلام والإيمان كلما ظهر وقوي كانت السنة وأهلها أظهر وأقوى. وإن ظهر شيء من الكفر والنفاق ظهرت البدع بحسب ذلك، مثل: دولة المهدي والرشيد ونحوهما ممن كان يعظم الإسلام والإيمان ويغزو أعداءه من الكفار والمنافقين. كان أهل السنة في تلك الأيام أقوى وأكثر وأهل البدع أذل وأقل»(525)، عائدًا إلى سلف متخيّل، وكذلك الذهبي في وصفه للمهدي بأنه: «كان غارقًا كنحوه من الملوك في بحر اللذات واللهو والصيد»، ولكنه في الوقت ذاته «خائف من الله تعالى، معادٍ لأولي الضلالة حنق عليهم»(526)، في صورة تبدو متناقضة.

وقد رأى الجاحظ أن الزندقة هذه إنما هي ثمرة من ثمرات «الشعوبية» الذين كان ظاهر مذهبهم تسوية العرب بالعجم(527). ولعل هذا ما يفسر موقف أحمد بن حنبل، وغيره من الفقهاء، مما يسميه «زي العجم»، ويكرهه كراهة شديدة، مع أن لكل أمة

من الأمم زيها الخاص بها، وعوائدها وآدابها، والمعيار إنما هو «الشريعة»، وقد جاء الإسلام للعرب والعجم.

3. الانقسام السياسي - المذهبي قبل المحنة

كانت بغداد، إذًا، رغم كراهية المحدثين إياها، وذمهم سكناها، موئلا لرؤوس من أهل الحديث كبار، وسوق الحديث فيها رائجة، وفيها رأس كبير من رؤوس المحدثين، هو يزيد بن هارون.

قدّمنا في المباحث السابقة أن خراسان هي «عشّ العجم والتجهم والتشيع والرأي والسواد». وبسبب الأحداث السياسية التي جرت منذ عهد أبي جعفر المنصور إلى عهد الرشيد، كانت طائفة من أهل الحديث تمكّن في بغداد. وذاعت لفظة «زنديق» و«زنادقة»، ورمي بها هؤلاء «العجم» من «أبناء السبايا». إما بسبب «الرأي»، إذ ينقل عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه، «قال ابن عيينة: ثلاثة يعجبون برأيهم، بالبصرة: عثمان البتي، وبالمدينة: ربيعة الرأي، وبالكوفة: أبو حنيفة. وربما قال أبي: قال: ثلاثة أولاد سبايا الأمم، هذا معناه»[(528)]. ونجد كتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل حافلا باتهام أبي حنيفة بالزندقة والتجهّم (استغرق من الكتاب خمسين صفحة)[(529)]. ولئن كان يحيي بن معين قد قال عن أحمد إنه «لم يفخر علينا بالعربية قط»[(530)]، وهذا نص متأخر، يخالف النص المتقدّم الذي رواه عبد الله عن والده مباشرة، ولئن صحّ الخبر فمدحه

بهذا يدل على أن الفخر بالعربية على العجم كان شائعًا إلى درجة أن يفرد أحمد بن حنبل بهذا المديح.

وبقي «التعيير» بالعجمة وبنوّة سبايا الأمم، في ما يبدو، حتى عهد عبد القاهر البغدادي (ت. 429هـ)، الذي استحضر، في سياقِ حديثه عن عمرو بن عبيد المعتزلي، أبناء السبايا فيقول: «وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلَّا من أبناء السبايا كما رُوِيَ في الخبر»(531). فهو نزاع اجتماعي-سياسي، وحجاج اجتماعي-سياسي، بين العرب والعجم، يتمظهر بمظاهر دينية عقائدية.

يبدو أن «النزاع» بين «الجهمية» (العجم/الزنادقة/أهل الكلام/وأهل الرأي) وخصومهم من تلك الطائفة من المحدثين لم يكن وليد عهد المأمون، بل هو أسبق من ذلك بكثير، وليس كما ظنه محمد عابد الجابري أن موالاة الخراسانيين للمأمون بسبب أمه الخراسانية، وموالاة البغداديين للأمين بسبب أمه العربية(532)، فهذا تبسيط، في نظري، واختزال. بل كان هذا النزاع مزامنًا لديوان الزنادقة والإطار الذي وجد فيه، كما أسلفت، حتى إنه روي أن هارون الرشيد توعد بشر المريسي بالقتل إذا ظفر به، بسبب قوله بخلق القرآن، فاختفى(533). وكأن سيرة الرشيد في هذا، إلى أن تولى الأمين، كانت اقتداء بالخليفة المهدي، وقد ذكرنا إرساله إلى الآفاق بمنع كلام أهلِ الأهواء في شيء منها، وبإقامة ديوان الزنادقة وتتبعهم، وأن هذا إجراء لمقاومة

أيديولوجيا المعارضين، وانقلاب العباسيين على رفقاء الأمس.

هنا، كانت بغداد، بوصفها العاصمة، ومركز الإدارة، هي «أرومة» هذه القرارات السياسية، و«عصبتها»، بطبيعة الحال. وهنا ازداد تمكن بعض رؤوس المحدثين. ومن الطبيعي أن يكون هذا التمكّن استمر وازداد في عهد الأمين الذي لم يدم طويلا، بل استمرّ كذلك بعد قتل الأمين، إذ لم يقدم المأمون على بغداد ليقيم فيها إلا عام 204هـ، أي بعد ست سنوات من قتل الأمين، وفي هذا الوقت أهمل المأمون بغداد، المحببة إلى زبيدة، وقد عانت شبه فراغ سياسي، بل كان بعض المنسوبين إلى السلطان الموالي للمأمون ممن «يعتز بهم»، يأخذون أموال الناس، ويقطعون الطريق، حتى قامت ثورة «المطوعة»، سنة 201هـ، يرأسهم جماعة من أهل الحديث، لينقذوا البلد من هذا الإهمال[(534)]، وبهذا كان للمحدثين صولة وجولة وسلطة وأمر ونهي[(535)].

وفي إطار الشعوبية والعربية، نجد للجاحظ تحليلاً في تفسير ظاهرة الزندقة التي صارت تهمة يقذف بها حتى المعتزلة الذين وقفوا في وجه الشعوبية، ولا سيما الجاحظ الذي لم يقصر في الرد عليهم. يفسر الجاحظ الشعوبية رابطا إياهم بالزندقة والعجم بقوله: «فإنّ عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان أول ذلك رأي الشعوبية والتمادي فيه، وطول الجدال المؤدي إلى القتال، فإذا أبغض شيئا أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة.

فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به، وكانوا السّلف والقدوة»[(536)].

يرى بعض الباحثين أن من أسباب نكبة البرامكة، سعيهم لإبعاد العرب عن مناصب الدولة المهمة، وأنهم كانوا ميالين إلى الفرس[(537)]. وقد أشار الدوري، وقد ساق شواهده التاريخية على هذا، إلى أن هذا السعي البرمكي في إقصاء العرب أدّى إلى ظهور «تكتّل» عربي ضد «العجم»، وأن زوجة هارون الرشيد زبيدة بنت جعفر بن أبي جعفر المنصور، وهي موطن مديح ورضا وثناء في كتب الطبقات والتراجم لأهل الحديث، كانت من رؤوس هذا التكتّل[(538)]، وما أرى هذا التكتل إلا نتاج تراكم تاريخي ابتدأ منذ الانقلاب العباسي على الطالبيين في عهد أبي جعفر. وكانت ترغب في أن يلي ابنها الأمين ولاية العهد.

كان جد زبيدة المباشر هو أبو جعفر المنصور، ولهذا كانت تهتم كثيراً ببغداد التي بناها المنصور جدها، وتأمر الشعراء بتحبيبها إلى زوجها هارون الرشيد الذي كان يحبّذ الرقّة. وكانت هي الهاشمية الوحيدة في كل أولاد بني العباس التي تولى ابنها الخلافة[(539)].

أما المأمون فأمه «خراسانية» عجمية تسمّى مراجل[(540)].

وعلى أن المأمون أكبر سناً من الأمين، أخذ هارون الرشيد البيعة لولاية العهد للأمين (والذي اشتهر في الطبقات بمحمد بن

زبيدة، إشارة إلى منزلتها عند المحدثين)[541]، ومن بعده المأمون.

وقد كانت زبيدة على علاقة جيدة باثنين من أكابر أهل الحديث وفقهائهم؛ الشافعي وكانت ترسل إليه بالثياب، وهو في مصر، فيقسمها على المحتاجين[542]، والليث بن سعد[543]. وروي أنها عارضت القاضي أبا يوسف (الحنفي/من أهل الرأي) في قضيّة حكم فيها بقتل مسلم لأنه قتل ذمياً[544]، وهذا انحياز منها إلى القائلين بالدية على من قتل الذمي عمدا، وهو قول ما سمي لاحقًا بمدرسة أهل الحديث والأثر، إذ يساوي أبو حنيفة وأصحابه في الدم بين الذمي والمسلم، ويخالفه في هذا أهل الأثر.

وفي «رؤيا منامية» واحدة، معبّرة عن هذه الحالة «السياسية - المذهبية»، رئيت زبيدة، في المنام، هي وأحمد بن حنبل، في حالة حسنة، وبشر المريسي في حالة سيئة[545]. ولا أرى أن هذا الاقتران بين زبيدة وأحمد بن حنبل في الحُسن، مقابل المريسي في القبح، آت من فراغ، وإن كان الخبر مشكوكا فيه، لكنه يعبر عن حالة واقعية صيغ لها الخبر في هيئة رؤيا منام.

وإذا نظرنا إلى أنه لم يروَ عن أحمد بن حنبل أنه ترحّم على خليفة عباسي نصا إلا ابن زبيدة (الأمين، وسيأتي النص في حينه) فهمنا أن هناك تيارا ما، عربيا، حديثيا، في مواجهة تيار خراساني، عجمي، كلامي (زنديق كما يسميه خصومه).

كانت زبيدة (العربية الهاشمية) تلحّ على أن يكون ابنها الأمين هو ولي العهد، حتى قال الرشيد: «ولولا أم جعفر وميل بني هاشم إليه لقدمت عبد الله [أي المأمون] عليه»[(546)]. ولهذا يقول ابن الجوزي عن الأمين: «فقدّمه [أي الرشيد] على المأمون، والمأمون أكبر منه، لأن أمه زبيدة»[(547)]. ويورد المسعودي أن بني هاشم كانوا يميلون إليه، وأهواؤهم معه دون المأمون[(548)]. لا سيما وهو ثاني اثنين، بعد علي بنٍ أبي طالب، اجتمعت لهما الهاشمية من جهة الأب والأم معا. كذا قال المسعودي[(549)] لكنه نسي الحسن بن علي عليٍ قول من يراه خليفة خامسًا. وبغداد عاصمة الخلافة، هي، أيضا، عاصمة تلك الطائفة من أهل الحديث، على النحو الذي شرحته. وحسبك أن يبرز من جملة أولئك المحدثين «أمير هاشمي» مقرب من أحمد بن حنبل، يروي أحمد عنه في المسند كثيراً، وله مقولات شديدة في «الجهمية» يصرح فيها بإعادة الصلاة خلفهم، أخرجها البخاري في كتابه الشهير خلق أفعال العباد[(550)]، هو الأمير سليمان بن داود بن داود بن علي بن عبد الله بن عباس، أي إن صاحب الدعوة محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، أبو الخلفاء، عمّ أبيه. عدّه الذهبي «من كبار الأئمة»[(551)]، وأورد الخطيب البغدادي عن أحمد بن حنبل قوله فيه: «لو قيل لي اختر للأمة رجلا أستخلفه عليهم، استخلفت سليمان بن داود

الهاشمي»[552]. وكان يجل أحمد بن حنبل ويقبّل رأسه[553]. وكذا كان يفعل بعض الهاشميين من تعظيم أحمد وإجلاله، حتى قال ابنه عبد الله: «رأيت كثيرا من العلماء والفقهاء والمحدثين، وبني هاشم وقريش والأنصار، يقبلون أبي؛ بعضهم يده، وبعضهم رأسه، ويعظمونه تعظيما لم أرهم يفعلون ذلك بأحد من الفقهاء غيره»[554].

ويبدو أن بعض الهاشميين كانوا ميالين إلى هذا الضرب من أهل الحديث الذين منهم أحمد بن حنبل، إلى درجة أنه لما توفي، بحسب ما يروي ابنه صالح، «حضر نحو من مئة من بني هاشم ونحن نكفّنه، وجعلوا يقبلون جبهته حين رفعناه على السرير». وكان أبناؤه والهاشميون قد صلوا عليه قبل أن يصلي عليه العامّة[555]. وقد يستفاد من هذه النصوص، أن لأحمد بن حنبل قبولًا عند طائفة من الهاشميين أي العباسيين.

ويطيب لي هنا، في استطراد أراه مهما، أن أشير إلى أن أبا حنيفة، وهو أبرز أهل الرأي، كان يجيز الصلاة والقراءة فيها بالفارسية، ويرى أن هذا يجزئ المصلي، حتى لو كان يحسن العربية[556]، وهذا مذهب ملائم للعجم، بخلاف مذهب مالك[557] والشافعي[558] والمنقول عن أحمد[559].

وربما يجد الباحث مبالغة، عند البعض، في الاحتراز مما هو معروف في الفقه بـ «زي العجم»، وقد رويت فيه بعض

الأحاديث، إلى درجة أن بعض المتأخرين، كابن العربي المالكي، قرأ ظاهرة «تجمير المساجد»، أي تبخيرها بالعود، أنها عادة «عجمية»، أدخلها البرامكة لتشبيه مساجد المسلمين بمعابد المجوس، حيث توقد النيران في الجمر، وقد لفتني نص يدل على هذا في كتاب الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، إذ يقول: «ولم يمكنهم [يعني البرامكة] إظهار عبادة النيران فاحتالوا بأن قالوا للمسلمين: ينبغي أن تجمر المساجد كلها، وأن تكون في كل مسجد مجمرة يوضع عليها الند والعود في كل حال، وكانت البرامكة قد زينوا للرشيد أن يتخذ في جوف الكعبة مجمرة يتبخر عليها العود أبدا، فعلم الرشيد أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار في الكعبة وأن تصير الكعبة بيت نار فكان ذلك أحد أسباب قبض الرشيد على البرامكة»[560]. أما ابن العربي المالكي، وان كان متأخرًا في القرن الخامس، فيقول عن البرامكة (العجم): «أنشأ الله بني برمك: يحيى بن خالد، ومحمد بن خالد، فملك الوالي أمر الدين إياهما [يعني هارون الرشيد]، وجعل الخلافة بأيديهما، فكان محمد بن خالد حاجبها، ثم كان وزيرها، وصاحب أمرها كله يحيى بن خالد ثم ابنه جعفر بن يحيى. وكانوا باطنية يعتقدون رأي الفلاسفة، فكادوا الدين، وأحيوا المجوسية، واتخذوا البخور في المساجد، وانما كانت تطيب بالخلوق [يعني أنها كانت تعطر بدهن جدرانها لا بالبخور]، فزادوا التجمير ليعمروها بالنار منقولة، حتى يجعلوها عند الأنس بخورها ثابتة، وتمكن العجم من إفساد دولة العرب، والملحدة من الملة، والعبيد من الأحرار»[561]. ولم يقصّر

ابن العربي فربط البرامكة بعلماء الكلام من المعتزلة وغيرهم[562].

ولعل هذا «الوسواس» المتأخر، في سياق النزاع مع الفاطميين، هو امتداد لقضية فقهية أثارت عقول بعض المحدثين، زمن المحنة وسياقها، من عداوة العرب والعجم مع حمولاتها المذهبية، حتى إن البخاري بوب في صحيحه: «باب من صلى وقدامه تنور، أو شيء مما يعبد، فأراد به الله»[563]. ولم يبوب البخاري هذا الباب من فراغ؛ فكم عدد الذين يصلون وأمامهم «تنور»؟ وهل كانت هذه القضية ظاهرة ظهورا كبيرا حتى كأن الناس كلهم خبازون؟ لا بد، إذا، أن يكون هناك ما استدعى هذا. مع أن هذه قضية خلافية ليس هنا موطن بحثها، لكني أذكر هنا كيف تتضخم بعض الأمور فتظهر في مظهر حجاجي فقهي، وهي في باطنها حجاج سياسي-اجتماعي.

ثم ينقل الشاطبي في القرن الثامن الهجري نص ابن العربي هذا، ويعلق: «وحاصله أن النار ليس إيقادها في المساجد من شأن السلف الصالح، ولا كانت مما تزين بها المساجد البتة»[564].

لنرى باحثًا «سلفيًا» معاصرًا يكرر هذا في كتاب ضخم بعنوان: موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، في عشرة مجلدات[565]. والمقصد أن مسألة «زي العجم» هذه كانت أصلا تبنى عليه بعض الأحكام الفقهية. فانظر كيف ترحل الأفكار، وكيف تخرج من سياقها، وتنتقل.

أما من حيث سلوك أحمد الشخصي تجاه العجم، فإن يحيى بن معين، كما أسلفت، أثنى على أحمد بن حنبل بأنه لم يفخر عليهم بالعربية قط، وهي إشارة إلى أن الفخر بالعربية كان هو الأصل الذائع المنتشر، ولولا هذا لم تكن هذه الخصلة جديرة بالإشادة.

وقد ورد أن أحمد كان يكلم بالفارسية بعض أقاربه (وهو عربي الأب والأم) ممن تأثروا بخلطة غير العرب فما عادوا يحسنون العربية[(566)].

لكن ورد أيضًا أن ابن حنبل كان يقدّم «أبناء الأشراف»، وان كانوا صغار السن غلمانًا، كما فعل مع أحد أبناء مصعب بن الزبير، وأنه قدّم غلاما هاشميا على محدث كبير ثقة بغدادي، من شيوخ البخاري ومسلم، اسمه إبراهيم بن زياد (الشهير بسبلان)[(567)].

لقد كان ابن حنبل، إذًا، ينتمي إلى تيار محبب عند زبيدة حفيدة أبي جعفر المنصور وأم الأمين، وله صداقة وثيقة بمحدث هاشمي (الأمير سليمان بن داود)، وطائفة من بني هاشم يجلّونه ويقبلون وجهه ورأسه، وكانوا أوّلٍ من صلّى عليه قبل العامة. أي إنني أخلص إلى أن هناك صلة ما ببعض بني هاشم، لكن هل تبلغ تلك الصلة أن يكون أحمد بن حنبل ضالعا في شأن سياسي مقصود، وله فيه دور واضح؟ لا أستطيع الجزم بهذا، بل أرجّح خلافه، غير أن من المعلوم أن السياسي يعرف كيف يستفيد من الديني ولو كان في نفسه تقيا صادقا، ويحاول إقحامه

في شأنه حتى لو كان نائيًا بنفسه كل النأي عن ذلك، ولا سيما في دول تقيم شرعيتها السياسية على أساس ديني.

في هذه الظروف التي أطرح طرفًا منها، تمكن بعض رؤوس المحدثين ببغداد، حتى قيل، في المقارنة بين بغداد والكوفة، ما أخرجه الخطيب البغدادي بسنده أن أبا معمر الهذلي (ت. 2ه‍) قال: «قلت لرجل من أهل الكوفة: خير موضع بالكوفة أين هو؟ قال: مسجد الجامع، قلت: وشر موضع عندنا دار البطيخ [أي سوق البطيخ]، فلو قال رجل في خير موضع عندكم: رحم الله عثمان، قتل، ولو قال في شر موضع عندنا: لا رحم الله معاوية، قتل، فشر موضع عندنا خير من خير موضع عندكم»[(568)]. في إشارة واضحة إلى ظهور هذا الضرب من «التسنن» الذي يترضى على معاوية ويتولاه، إلى درجة «قتل» من يدعو عليه، وهذا ليس مذهب المحدثين جميعا، فالغالب على أهل الكوفة التوقف في عثمان، والتحرق على معاوية، أما مذهب تلك الطائفة المحددة من أهل الحديث، والتي سينسب إليها في أوائل القرن الرابع ما يسمى «عقيدة أهل الحديث»، و«عقيدة أهل السنة»، أي الطائفة البغدادية، فقد كان مذهبها الترضي على جميع الصحابة، ومنهم معاوية وغيره. وقد ذكر ابن النجار (ت. 643ه‍)، بإسناده أن عبد الله بن أحمد بن حنبل كان، وهو صبي، مع أبيه في مسجد الرصافة، قال: «فلما انتهينا إلى جامع الرصافة رأينا حبابا فيها السويق والسكر والماء المبرد بالثلج، وخدما في أيديهم الطاسات يقولون للناس: اشربوا على

حب معاوية بن أبي سفيان»[569]، فهذه عادة بغدادية كانت موجودة زمن أحمد بن حنبل. وقد وصف ابن سعد أبا معمر الهذلي، الذي ذكرناه قبل قليل، هذا بأنه «صاحب سنة وفضل وخير»[570]. والجدير بالذكر أن أبا معمر (نزيل بغداد)، ممن أجاب في المحنة، ونهى أحمد عن الرواية عنه[571].

4. الحرب الأهلية بين خراسان وبغداد

كان ما سبق تراكمًا تاريخيًا، مبتعدًا بقليل أو كثير عن النهج الشيعي الكلامي الأوّل للدعوة، بسبب ظروف سياسية تكلمنا عنها، أسهم في انقسام سياسي-مذهبي، في عصر يربط ربطًا «لزوميًا» بين «الدعوة» و«الدولة». بل هذه طبيعة كل الدول في الإسلام عبر العصور، رغم شيوع مفهوم الدولة الوطنية في عصرنا الحاضر، بل هناك دول تعتمد هذه الثنائية حتى الآن (السعودية/الوهابية-إيران/التشيع الاثنا عشري، ولهذا يبقى الشيعي الاثنا عشري محل تهمة وريبة في السعودية، والسلفي محل تهمة وريبة في إيران).

مات هارون الرشيد سنة 193هـ. وكان المأمون حينها في خراسان، في مرو تحديدًا «بين أخواله وشيعته»، كما ينقل الطبري[572]، وتولى الخلافة الأمين الذي كان مقيمًا في دار الخلافة في بغداد. وأخذ له المأمون بيعة أهل خراسان[573].

لكن الأمين خلع أخاه المأمون سنة 194هـ، أي بعد سنة واحدة فقط من توليه الخلافة، وهنا بدأ الاقتتال الأهلي، وهنا سمّى المأمون نفسه بـ «الإمام»[(574)]، وهذه إشارة إلى أنه قرر أن يعيد الأمور إلى «نصابها»، أي كما كانت في أوائل عهد الدعوة، حيث رئيسها هو الإمام، واكتسب بهذا «صفة دينية» عميقة، تعيدنا إلى بدايات عهد الدعوة، حتى إن العباس بن موسى طلب من علي بن يحيي السرخسي، حين علم أنه صافح الإمام، أن يمسح رأسه بيده[(575)]. وهذه حركة تُفعل للتبرك.

وفي عام 195هـ، والحرب على أشدّها بين خراسان وبغداد، يخرج في الشام رجل من أهل الحديث يدعى علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، أي إنه أموي من سلالة يزيد بن معاوية، ويدعو الناس إلى نفسه، مدعيا أنه السفياني الوارد في الحديث الذي أشك في صحته على أي حال، ولكنه وضع ردا على أحاديث المهدي، من باب مواجهة بروباغندا حديثية ببروباغندا مقابلة. هذا السفياني اجتمع له أن يكون أعمامه من بني أمية، وأخواله من بني هاشم، فأمه هي نفيسة بنت عبيد الله بن عباس بن علي بن أبي طالب[(576)]. و«كان يفتخر، ويقول: أنا ابن شيخَيْ صفّين»[(577)]. كان يروي عنه أبو مسهر الغساني، وهو محدث شهير مرضيّ عند المحدثين، ثقة مبجل، وقد تعرّض للمحنة ومات في السجن، وسيأتي الحديث عنه، والوليد بن مسلم، وهو أيضا ثقة كبير القدر عند المحدّثين،

الذي كان يكرر أنه «لو لم يبق من سنة خمس وتسعين ومئة إلا يوم، لخرج السفياني»[(578)]. وهذا كلام رجل مطلع على خفايا الأمور.

أما أبو مسهر الغساني الدمشقي فقد روى عنه جلة من أئمة الحديث، وروى عنه أحمد بن حنبل، وكان يقول فيه: «'رحم الله أبا مسهر [...] ما كان أثبته'، وجعل يطريه»[(579)]، أي يمدحه مدحا وافرا. وكان له جمهور كبير من العامة، حتى قال أبو حاتم الرازي، أحد أكابر علماء الجرح والتعديل: «ما رأيت أحدًا أعظم قدرا من أبي مسهر، كنت أراه إذا خرج إلى المسجد، اصطف الناس يسلمون عليه، ويقبلون يده»[(580)].

وأما الوليد بن مسلم الدمشقي فقد حدّث عنه أحمد بن حنبل، وأبو مسهر كلاهما. كان من رقيق بني أمية، ثم استولى عليه العباسيون، فاشترى نفسه منهم[(581)]. كان أحمد بن حنبل يثني عليه ويقول إنه ليس أحد أروى لحديث الشاميين منه[(582)] ومن محدث آخر. لكن غير أحمد اتهمه بالكذب[(583)]، وهو من رواة حديث السفياني، وكان يؤكد أنه سيخرج عام 195هـ، قال الذهبي: «وكان الوليد رأسا في الملاحم ومعرفتها فلعله ظفر بأثر في ذلك»[(584)]. والذهبي على صواب، أعني في قوله إنه كان رأسا في الملاحم ومعرفتها، لكني أقول: لا على أنها مروية من

قديم، بل على أنها «مسكوكة» في ذلك الزمن، وما أسهل بعد هذا تركيب الأسانيد، وهو ما يؤكد أنه لا غنى للعباسيين عن الحديث، فإن البروباغندا العباسية إنما قامت عليه، وأن موقفهم ليس مع الحديث وأهله، بل مع طائفة محددة منهم. وقد روى نعيم بن حماد عن الوليد بن مسلم روايات كثيرة في كتاب الفتن، وهو حافل بتلك الأحاديث التي ما وضعت إلا تعبيرا عن الأحداث السياسية حينها، عن الرايات السود، وعن السفياني وخروجه عند اقتتال أصحاب الرايات السود، وغيرها[(585)]، ثم ستصبح بروباغندا العباسيين، بعد ألف سنة ونيف، نبوءاتٍ للسلفيين الجهاديين، يسقطونها على أنفسهم، كما فعل، مثلاً، جهيمان العتيبي في حادثة الحرم المكي في أواخر السبعينيات، وكل هذا عودة إلى «سلف متخيل»، ببركات العباسيين وخصومهم وما اعتمده الفريقان كلاهما من بروباغندا حديثية. وروي أن أتباعه كانوا يأمرون الناس ببيعته قائلين: «قوموا بايعوا مهديّ الله»[(586)]، جريًا على الدعاية السياسية المهدوية الكيسانية العباسية التي حضرت في التاريخ مرارا وتكرارا، وإلى عهدٍ قريب، فقد ادعاها «السلفي» جهيمان لأحد أتباعه، مستدلًا بهذه الأحاديث وأشباهها.

خرج هذا السفياني، وكان هو محدثًا من المحدثين كما أسلفت، روى عنه أبو مسهر، وله تلاميذ وأحاديث وكتب وروايات[(587)]. أما قصة خروجه فعجيبة، فقد سأل أحمد بن حنبل الهيثم

بن خارجة عنه: «قال أحمد بن حنبل للهيثم بن خارجة: كيف كان مخرج السفياني بدمشق أيام ابن زبيدة، بعد سليمان بن أبي جعفر؟ فوصفه بهيئة جميلة، وعزلة للشر، ثم ظلم، وأرادوه على الخروج مرارا، فأبى، فحفر له خطاب بن وجه الفلس سربا، ثم دخلوه في الليل، ونادوه: اخرج، فقد آن لك. قال: هذا شيطان، ثم في ثاني ليلة وقع في نفسه، وخرج. فقال أحمد: أفسدوه»[588].

أما حفر خطاب بن وجه الفلس سربًا، فمعناه أنه حفر نفقًا إلى بيت السفياني، بحيث يهتف به، فيظن السفياني هذا أن مناديا غير مرئّي، من عالم الملائكة، يناديه، وأنه وحي أو شيء من السماء. ولم يعلّق أحمد بشيءٍ إلا بقوله: «أفسدوه». أي إن ما جرى لم يكن إلا فسادا، وإفسادا للسفياني شيخ أبي مسهر، الذي هو في نفسه صالح. ويدلُ هذا النص أيضا على أن أحمد بن حنبل ضدّ هذه التحركات كلها، وضد «سفك الدماء»، وسيأتي كلام عن هذا في حينه.

عيّن السفياني أبا مسهر الدمشقي قاضيًا على دمشق، قال الذهبي إنه ولاه قضاء دمشق «كرهًا»[589]. ولكن كثيرًا من الفقهاء الكبار أبوا أن يتولوا القضاء لا طوعًا ولا كرهًا، مثل أبي حنيفة وغيره على الرغم من الإكراه. وقد روي أن السفياني كان يخطب فظمئ فدعا بماء فقام أبو مسهر، متبرعًا، فسقاه[590]. فأين الإكراه في هذا التبرع والاحتفاء؟ وسيكون أبو مسهر من

المعرضين للمحنة، ومات في السجن، وخرج أهل بغداد يشيعون جنازته، أي إنه كان معروفًا عند محدثي بغداد وله معجبون كثر، ومنهم أحمد بن حنبل، من دون أن يكون له فيه حكم سلبي.

ويبقى السفياني متحكمًا، في أحداث كثيرة إلى مشارف المئتين، ثم خلع نفسه، واختفى[591]. ولعله بعد اختفائه وخوفًا من ذكر اسمه بعد تمام الأمر للمأمون، كان أبو مسهر لا يذكره في رواياته، صريحًا، فيقول: «حدثني شيخ من قريش أثق به». لكن أحد المستمعين ألحّ عليه ليعرف من هذا الشيخ الثقة، فأجاب أبو مسهر بأنه السفياني[592]. وحين كانت المحنة، واستُدعيَ أبو مسهر، قال له المأمون: «والله لأحبسنك في أقصى عملي أو تقول القرآن مخلوق، تريد تعمل للسفياني»[593].

وفي عام 196هـ، تصل الجنود الخراسانية إلى بغداد، ويمسك بعض القادة، وهو العباس بن موسى بن عيسى العباسي الهاشمي، بزبيدة فتربط وتضرب بالسوط وتُهان[594]. ثم يقتل الأمين سنة 198هـ، وروى الطبري أنه اقتحم عليه مخبأه جماعة من «العجم»، فقتلوه[595]. فهو، إذًا، الخليفة العربي شهيد العجم.

وهكذا تم الأمر للمأمون، وغدا هو الخليفة، غير أنه بقي في خراسان، وولّى بغداد وغيرها رجلًا خراسانيا من العجم شديد الولاء للمأمون، هو الحسن بن سهل السرخسي، وكان أخوه الفضل بن سهل من قادة المأمون ومستشاريه الكبار، وكان له

دور كبير في القضاء على الأمين. وقد أنف من ذلك بنو هاشم ووجوه الناس في بغداد، لأنهم ظنوا أن الفضل بن سهل «العجمي» غلب على المأمون وصار يتحكم فيه[596].

5. إهمال بغداد وظهور حركة المطوّعة وبلوغ سلطة المحدّثين أوجها

أ. اعتراض بني هاشم على «العجمي» الحسن بن سهل

عيّن المأمون الحسنَ بن سهل (العجمي) واليًا على بغداد، وصار ابن سهل يعين بعضا من بني العباس ولاة، كتعيينه سليمان بن أبي جعفر المنصور، مثلًا، واليًا على الكوفة[597]، أي إن هذا العجمي صار إليه حق التولية والعزل والسلطة على الهاشميين، وقد كان المأمون مؤثرًا للعجم، وكان يفضّل عجم خراسان على كل أحد، فيقول: «ما في الدنيا أشجع من عجم أهل خراسان»[598]، وحين ورد الشام قال له واحد من أهلها العرب: «يا أمير المؤمنين، انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم خراسان»[599]، تعبيرا عن شهرة تفضيل المأمون الخراسانيين العجم، وإهماله العرب.

وفي سنة 200هـ، شغبت «الحربية» (أي الجند) على الحسن بن سهل فطردوه من بغداد لعدم صرف أرزاقهم، واقتتل الحربية وقادتهم فيما بينهم[600]. وبسبب هذا الاقتتال والفساد

بين الحربية والجند، وبسبب مشاركة الحسن بن سهل في هذا أراد «بنو هاشم»، كما صرح الطبري، أن يخلعوا المأمون، ويولّوا واحدا منهم وقالوا: «لا نرضى بالمجوسي بن المجوسي الحسن بن سهل»، فأرادوا منصور بن المهدي عم المأمون، على أن يكون خليفة للمسلمين، فأبى، ثم أرادوه واليا لهم مع الإقرار بخلافة المأمون فقبل[601]، وقد كان منصور بن المهدي «يحب الحديث، ويبر أهله، وكان يزيد بن هارون صاحبه، وكان يبعث إليه بالأموال فيفرقها على المحدثين، وأهل الحديث»[602]، ما يؤكد وجهة النظر التي أرجّحها، أي وجود تيارين عجمي وعربي متصارعين بحمولاتهما المذهبية. فإذا قيل: «الجهمية» فلا بد من ربطهم بالتيار الخراساني/العجمي/المتشيع، في ذلك الإطار التاريخي. وقد وعى ابن تيمية المعروف بذكائه وحدة ذهنه وسعة اطلاعه أن التيار الجهمي هو تيار خراساني، فأنكر أن يكون المعتزلة على الخصوص هم قادة المحنة ومفتعليها، وصرح تصريحا بتبرئة المعتزلة من أن يكونوا «أثّروا» في المأمون، فهم (أي المعتزلة) كانوا في البصرة وبغداد لا في خراسان، ولكن الذين اجتمع بهم، كما يرى ابن تيمية، إنما هم جهمية خراسان، فقال: «وإنما اشتهرت مقالتهم من حين محنة الإمام أحمد وغيره، من علماء السنة فإنهم في إمارة المأمون قووا وكثروا، فإنه قد كان بخراسان مدة واجتمع بهم»[603]. ليستنتج بعد هذا أنه «صار كثير من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم يظنون أن خصومه كانوا هم

المعتزلة، وليس كذلك، بل المعتزلة نوع منهم»(604). وهو ما يؤكده الذهبي بقوله: «لم تكن الجهمية يظهرون في دولة المهدي والرشيد والأمين، فلما ولي المأمون كان منهم، وأظهر المقالة»(605). فما هي إلا محنة الجهمية على العموم لا أن المعتزلة قادوها، ولم يؤثروا لا هم ولا بشر المريسي في المأمون، بل إن «تجهم» المأمون سابق، منذ كان في خراسان.

وبهذا يكون ابن تيمية قد سبق فهمي جدعان في نفي خصومة المعتزلة لأحمد بن حنبل، بل خصومه هم الجهمية وهم أنواع، ومنهم المعتزلة، على أن ادعاء أن المعتزلة كلهم كانوا مشاركين في المحنة هو ادعاء باطل، إذ مشاركة أفراد معدودين لا تعني أن يكون التيار كله مشاركاً، ولهذا كان أحمد بن حنبل يحمل على الجهمية وأهل الرأي، ولم يذكر المعتزلة إلا لماما، ذاك أن قضاة المأمون كانوا في أغلبهم حنفية، وابن تيمية هنا يثبت أن الزعم أن المعتزلة هم خصوم أحمد هو من باب المتخيّل والوهم.

تولّى منصور بن المهدي ولاية بغداد، غير أن «الحربيّة» كانوا مطلقي الحرية متحكمين في البلد، وكان كثير منهم من «الشطّار» (جمع شاطر، وهو من أعيا أهله ومؤدبيه خبثاً ومكراً، على خلاف معناها الآن). قال الطبري، في باب «ذكر خروج المطوعة للنكير على الفساق ببغداد»(606) (ولفظة «خروج» لها بعد سياسي متسالم ومتفق عليه، والطبري فقيه يعرف كيف يختار ألفاظه): «كان السبب في ذلك أن فساق

الحربية والشطار الذين كانوا ببغداد والكرخ آذوا الناس أذىً شديدا، وأظهروا الفسق وقطع الطريق وأخذ الغلمان والنساء علانية من الطرق، فكانوا يجتمعون فيأتون الرجل، فيأخذون ابنه، فيذهبون به فلا يقدر أن يمتنع، وكانوا يسألون الرجل أن يقرضهم أو يصلهم فلا يقدر أن يمتنع عليهم، وكانوا يجتمعون فيأتون القرى، فيكاثرون أهلها، ويأخذون ما قدروا عليه من متاع ومال وغير ذلك، لا سلطان يمنعهم، ولا يقدر على ذلك منهم، لأن السلطان كان يعتز بهم، وكانوا بطانته، فلا يقدر أن يمنعهم من فسق يركبونه، وكانوا يجبون المارة في الطرق وفي السفن وعلى الظهر ويخفرون البساتين، ويقطعون الطرق علانية، ولا أحد يعدو عليهم، وكان الناس منهم في بلاء عظيم [...] فاستعدوا السلطان فلم يمكنه إعداؤهم»(607).

فلم يكن هؤلاء الفساق، إذاً، إلا الجند ومن عاونهم من الشطّار، وهذا انفلات أمنيّ واضح، وعجز من السلطات أن تفعل شيئًا أو تواطؤ منها، «فلما رأى الناس ذلك وما قد أخذ منهم، وما بيع من متاع الناس في أسواقهم، وما قد أظهروا من الفساد في الأرض والظلم والبغي وقطع الطريق، وأن السلطان لا يغير عليهم، قام صلحاء كل ربض وكل درب، فمشى بعضهم إلى بعض»(608). «فقام رجل من ناحية طريق الأنبار يقال له خالد الدريوش، فدعا جيرانه وأهل بيته وأهل محلته على أن يعاونوه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأجابوه إلى ذلك، وشد على من يليه من الفساق والشطار، فمنعهم مما كانوا يصنعون،

فامتنعوا عليه، وأرادوا قتاله، فقاتلهم فهزمهم وأخذ بعضهم، فضربهم وحبسهم ورفعهم إلى السلطان، إلا أنه كان لا يرى أن يغير على السلطان شيئًا، ثم قام من بعده رجل من أهل الحربية، يقال له سهل بن سلامة الأنصاري من أهل خراسان، يكنى أبا حاتم، فدعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل بكتاب الله جل وعز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وعلق مصحفًا في عنقه، ثم بدأ بجيرانه وأهل محلته، فأمرهم ونهاهم فقبلوا منه، ثم دعا الناس جميعًا إلى ذلك، الشريف منهم والوضيع، بني هاشم ومن دونهم، وجعل له ديوانًا يثبت فيه اسم من أتاه منهم، فبايعه على ذلك، وقتال من خالفه وخالف ما دعا إليه كائنًا من كان، فأتاه خلق كثير، فبايعوا [...] فقوي على ذلك إلا أن الدريوش خالفه، وقال: أنا لا أعيب على السلطان شيئًا ولا أغيره، ولا أقاتله، ولا آمره بشيء ولا أنهاه، وقال سهل بن سلامة: لكني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنًا من كان، سلطانًا أو غيره، والحق قائم في الناس أجمعين، فمن بايعني على هذا قبلته»(609).

واضح، إذًا، أن هذا الخروج قاده «الصلحاء»، وتولاه سهل بن سلامة، وبايعه أشراف الناس، حتى بنو هاشم أنفسهم، ببغداد على «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وعلى قتال «من خالف الكتاب والسنّة»، حتى لو كان «السلطان ذاته». وفي هذه الأثناء قام المطلب بن عبد الله بن مالك بن نصر الخزاعي يدعو إلى المأمون وإلى الفضل والحسن ابني سهل فقال له سهل بن

سلامة: «ما على هذا بايعتني»[(610)]. وهذا، إذًا، رفض صريح للدعوة إلى المأمون والاعتراف بخلافته، أي إنه فعلًا «خروج» على الخليفة، إلى درجة الاقتتال بين سهل بن سلامة والمطلب الخزاعي[(611)]. ولا ننسى هنا أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي الذي أخذ البيعة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع سهل بن سلامة وكان يحيط به جماعة من رؤوس أهل الحديث، يحيى بن معين، وأحمد بن إبراهيم الدورقي، وأبو خيثمة زهير بن حرب[(612)] وغيرهم. وقد امتُحن هؤلاء المحدثون جميعهم، زمن المحنة، فأجابوا. وقد يشير هذا إلى ضلوع هؤلاء الرؤوس من أهل الحديث في تلك الأحداث مع التيار البغدادي لبني هاشم في معارضة المأمون وخلعه. والمطلب بن عبد الله بن مالك هو ابن عم أحمد بن نصر بن مالك الذي قتله الواثق فيما بعد، وسيأتي الحديث عنه.

وفي السنة ذاتها التي قامت فيها حركة المطوّعة تلك، يبايع المأمون لعلي بن موسى الرضا وليًا للعهد[(613)]. هاهنا يعود التحالف الهاشمي عباسيا-طالبيا كما كان قبل الانقلاب العباسي على يد أبي جعفر المنصور. وهكذا يبدو أن المأمون الذي تلقب بالإمام، أعاد التحالف القديم، وهو ما يشي بإعادة الدعوة إلى ما كانت عليه، لا سيّما وهو في عش الدعوة منذ بواكيرها الأولى، يؤيد هذا أيضًا ما نواه المأمون من لعن معاوية على المنابر[(614)].

ولكنه يأمر بخلع السواد ولبس الخضرة[615] ويبدو أن هذا رغبة في التمييز بين من يطيع ويبايع، ومن يخالف ولا يبايع، وكأنه امتحان للناس في الطاعة وتغيير الشعار، أو رغبة في التمايز عن لابسي السواد الذين انحرفوا بالدعوة بعد الانقلاب على الطالبيين.

هاهنا رفض الهاشميون في بغداد هذا، وخلعوا المأمون، وبايعوا إبراهيم بن المهدي خليفة للمسلمين[616]. فقبض إبراهيم بن المهدي على سهل بن سلامة، وكان معه «عامة أهل بغداد»[617]، قد بايعوه على «الكتاب والسنة وعلى ألّا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[618]، وكان كل من بايعه «قد عمل على باب داره برجا بجص وآجر، ونصب عليه السلاح والمصاحف، حتى بلغوا قرب باب الشام، سوى من أجابه من أهل الكرخ وسائر الناس»[619]، أي إن هذا التحرك صار أشبه بدولة داخل الدولة.

وحين قبض عليه قال سهل: «إنما كانت دعوتي عباسية، وإنما كنت أدعو إلى العمل بالكتاب والسنة»[620]. غير أن هذا لم يقنع إبراهيم بن المهدي فسجنه.

لكن هذا لا يعني انتهاء الحركة. هاهنا يظهر لنا «نجم» من نجوم المحدثين الكبار، ومن شيوخ أحمد بن حنبل، كان له سلطة، يأمر وينهى، وينفي ويعاقب، هو يزيد بن هارون.

ب. يزيد بن هارون وتنامي سلطة أهل الحديث

كان ليزيد بن هارون سلطة على العوام كبيرة، حتى إن المأمون نفسه كان «يخشى» إظهار القول بخلق القرآن ما دام يزيد بن هارون حيًا(621). وكان رجلًا ممدّحًا، قال فيه أحد طلابه:

إلى يزيد بن هارون الذي كملت	فيه الفضائل أو أشفى على ختن
حتى أتيتُ إمام الناس كلهم	في العلم والفقه والآثار والسنن
والدين والزهد والإسلام قد علموا	والخوف لله في الإسرار والعلن
برًّا تقيًا نقيًا خاشعًا ورعًا	مبرًا من ذوي الآفات والأُبَن
ما زال مذ كان طفلًا في شبيبته	حتى علاه مشيب الرأس والذقن
مباركًا هاديًا للناس مُحتسبًا	على الأنام بلا منّ ولا ثَمن
إذا بدا خلت بدرًا عند طلعته	نورًا حباه به الرحمن ذو المنن
يظـل منعفـرًا لله مبتهـلًا	يدعو الإله بقلب دائم الحَزَن(622)

ولم يفت هذا المادح أن يشير إلى «الاحتساب» الذي كان يقوم به يزيد، فقد كان محتسبا، أي آمرًا بالمعروف ناهيًا عن

المنكر، ووُصِف بأنه «كان ممن يُعدُّ من الآمرين بالمعروف والنَّاهين عَن المنكر»(623)، ما يعيدنا إلى سهل بن سلامة وأحمد بن نصر الخزاعي وبيعتهما، ولهذا كان أحمد بن حنبل يقول فيما بعد (ولعل هذا زمن المحنة): «ليس هذا زمان نهي»(624).

وكان يحضر مجلس يزيد بن هارون في بغداد سبعون ألفًا(625).

وكان له موقف شديد من «الجهمية» يبلغ حد التكفير واللعن(626)، بل حدّ التحريض على القتل كما سيأتي. وكان له موقف شديد أيضا من أصحاب أبي حنيفة فيقول: «ما رأيت قوما أشبه بالنصارى من أصحابٍ أبي حنيفة»(627). وكان قادرًا على نفي من يشاء إذا رآه مبتدعا، فقد نفى محدّثًا اسمه المثنّى الأنماطي لا لشيء إلا لثنائه على بشر المريسي(628).

وفي عهد إبراهيم بن المهدي «هاجت العامّة على بشر المريسي، وسألوا إبراهيم بن المهدي أن يستتيبه»، فأقيم بشر المريسي بأمر من القاضي على مصطبة أمام الناس ليعلن توبته من القول بخلق القرآن، فقال: «معاذ الله، إني لست بتائب»، فاجتمع الناس عليه حتى كادوا يقتلونه، ولكنه استطاع التخلص منهم والنجاة بروحه(629). وكان القائم بهذا هو هارون بن موسى المستملي، كاتب يزيد بن هارون. ولم يكن هذا التحرك كله ضد بشر المريسي إلا بتحريض يزيد بن هارون الذي قال: «حرضت أهل

بغداد على قتل بشر المريسي غير مرة»[630]. وهكذا نفهم ما المعني بعبارة «عامة بغداد»، وسبب التحريض عليه أنه يقول إن القرآن مخلوق، أي إنه كافر، يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وهذا أمر متوافر منقول بكثرة عن أعلام الحديث ورؤوسه، أي القول بكفر خالق القرآن، فمنهم من يستتيبه على اعتبار أنه مرتد، ومنهم من لا يقول باستتابته فهو زنديق يقتل مباشرة بلا استتابة.

مثل هذه الأحداث الجماهيرية ليست مما يخفى على المأمون، وهو الذي قضى في خراسان، عش الجهمية، مدة، وهكذا فتكفيره هو نفسه وتكفير من يقول بقوله معلوم لديه قبل أن يدخل بغداد، وهو لا يجهل أن كثيرا من المحدثين، حتى أشدهم تحفظا، لا يجيزون الخروج إلا «أن تروا كفرا بواحا»، والقول بخلق القرآن كفر عندهم بل زندقة، وهذا يعني بالضرورة، جواز الخروج على الحاكم (وهو هنا المأمون وكل من وافقه) لأنه يقول بالكفر ويدعو إليه، بل إن يزيد بن هارون كفر المريسي وأبا بكر الأصم المعتزلي (واسمه عبد الرحمن بن كيسان) وقال إنهما حلالا الدم[631]، وهذا يعني لزوما أن المأمون حلال الدم كذلك. ومع هذه السلطة الكبيرة ليزيد بن هارون، كان «يهاب» أحمد بن حنبل، ويوقره ويدنيه[632].

في هذه الأجواء التي كانت السلطة الكبرى فيها لشيوخ أهل الحديث الذين كانوا يهيجون العامة، ويعلنون كفر من قال بخلق القرآن، وهو مذهب الخراسانيين ومذهب المأمون نفسه، دخل

المأمون بغداد.

6. دخول المأمون بغداد

دخل المأمون بغداد سنة 204هـ. وهي المدينة التي أنشأها المنقلب الأول على «ميثاق الدعوة»، والمتنكّر لـ «رفاق الأمَس»، أبو جعفر المنصور. بغداد المحببة إلى زبيدة حفيدة أبي جعفر، المائلة إلى تلك الطائفة من أهل الحديث ومذهبهم. بغداد معقل تلك الطائفة المخصوصة من أهل الحديث الذين تمكنوا فيها أيما تمكّن، حتى صاروا هم الحكّام الفعليين، رافعين شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». بغداد التي «دار البطيخ» فيها خير من جامع الكوفة، كما نقلنا سابقًا، حيث إذا أعلن أحدهم عدم الترحم على «معاوية»، فضلًا عن عثمان بن عفان، قتل. بغداد التي خلع أهلها المأمون مرارا، وعابوا من ولّاه عليها، أي الحسن بن سهل، بأنه «مجوسي، وابن مجوسي».

دخل المأمون «عشّ الدبابير» هذا، فكان أوّل شيء فعله، وأوّل قرار اتخذه أن «نادى» بالتوقف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي سلب هؤلاء سلطتهم.

جاء في تاريخ بغداد للخطيب: «لما دخل المأمون بغداد نادى بترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك أن الشيوخ ببغداد كانوا يحبسون ويعاقبون في المحال، فنادى بذلك، لأن الناس قد اجتمعوا على إمام»(633).

هذا نص واضح جدًا في أن السلطة إنما كانت للشيوخ، يحبسون ويعاقبون. يحدث مثل هذا عند فراغ السلطة أو ضعفها، وقد جرى هذا بالضبط لابن تيمية في مرحلة من المراحل[634] فكان يضرب ويعاقب، ثم من دون نظر إلى السياق التاريخي، ظن المتأخرون هذا له مذهبًا في كل وقت وحين، وهو مما يعد داخلا في «ابن تيمية المتخيَّل».

أنهى المأمون سلطة هؤلاء، وكانت قد اجتمعت للشيوخ السلطة المادّية والسلطة الرمزية معًا، مع تكفيرهم من يقول بخلق القرآن، ومطالبتهم باستتابته وقتله إن لم يتب، مع ما في هذا القول من «لزومات» تؤدي إلى الخروج على من يقول به من ولاة الأمر، لأنه، حتى عند أشدّهم تحفظًا عن الدماء، كافر، يجوز الخروج عليه بلا جدال (وفي الفقه خلاف في الخروج على ولي الأمر، فهناك من «يوجب» الخروج عليه لفسقه، وهناك من لا يوجب الخروج عليه إلا في حالة كفره).

إذا علمنا هذا، فهمنا لم امتحن المأمون في خلق القرآن، ولم أمر بالتوقف عن ذكر معاوية بخير وتقديمه على بعض الصحابة. إن المسألة لم تكن في سياق دول وطنية علمانية، بل في سياق قائم على ثنائية «دعوة-دولة»، فمن خرج عن الدعوة هو بالضرورة موطن ريبة في ولائه للدولة (أي السلطة ولا تعني بأي حال من الأحوال الدولة بمعناها الحديث)، فكيف إذا كان يرى أن «الدعوة» إنما هي كفر بواح أو زندقة؟ ومما يدل على هذا الارتباط بين «الدعوة والدولة» في زمننا، مع فارق الزمن

والقياس، أن أَقيمت في المدينة المنورة، ندوة أقامتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، برعاية وزير الداخلية وقتها، الأمير نايف بن عبد العزيز، وحضور أبرز رجالات العلم الشرعي، وكانت بعنوان: «السلفية منهج شرعي، ومطلب وطني»(635).

ولهذا صرّح المأمون في رسائله أول المحنة، كما سيأتي، بأنه لا يثق في عمله بمن لا يقول بخلق القرآن، لأنه، بطبيعة الحال، سيكون في نفسه معتقدا كفر «أمير المؤمنين»، وإذا، يوجب الخروج عليه، فهل يثق الخليفة، في هذا السياق، بمن يعتقد كفره ويوجب الخروج عليه؟

يبدو أن المأمون أراد، في البداية، احتواء هؤلاء الناس، فأكرم سهل بن سلامة ووصله(636)، ولم تتوقف حلقات الحديث البتة، حتى في عز المحنة، لأن موقف المأمون ليس هو عداء الحديث والمحدّثين، بل عداء تلك الطائفة بعينها من أهل الحديث، ولا أدل على ذلك من كون أكبر دواوين الحديث إنما كتبت في ذلك الزمن. ولكنه أباح الكلام والمقالات والمناظرات(637) التي كانت محرّمة في عهد المهدي والهادي وهارون والأمين، ويشهد التاريخ أن كل من كان يريد «التقرب من العامّة»، كان ينهى عن المقالات والجدل ويشتدّ على أهل الذمّة، كالمتوكّل وغيره. وهذا (أي إطلاق الكلام والمناظرات)، لا يعجب محدّثي بغداد. وفي أثناء ذلك، أي سنة 205هـ،

يخرج عبد الرحمن النيسابوري المطّوعي على الدولة ولكنه أَخِذ وقُضِي عليه[(638)]. ويولَّى إسحاق بنِ إبراهيم (الذي امتحن العلماء لاحَقًا، حال كونه موظفا مأمورا في الدولة شأنه شأن قاضي القضاة، وكان أبوه على علاقة بحنبل جد أحمد بن حنبل) على أعمال بغداد والشُّرَط[(639)]، أي أشبه بوزير الداخلية في زمننا، ويبدو أن تولية إسحاق كانت بعد تولية عبد الله بن طاهر، ولأحمد بن حنبل موقف سلبي من عبد الله بن طاهر هذا، حتى إنه رفض أن يكلم محدّثًا بسبب علاقته به[(640)].

وهكذا، تسير رحلة التاريخ، وامتزاج الديني بالسياسي، والدعوة بالدولة، حتى وصلت بنا إلى ظهور المحنة، وسلفها، لتدخل هذه المحنة، ومزاجها النفسي الصعب وأزمتها، في الخطاب العقائدي، ولتتكوّن مقولات محدّدة، تصبح تمييزا «هويّاتيا»، لما يسمى «أهل السنة»، أو ما يطلق عليه أنه «عقائد السلف»، حتى يومنا هذا، لا من حيث العقائد فحسب، بل من حيث «المزاج النفسي» المتأزّم أيضا. وهو ما سنتكلم فيه في الفصل الثاني.

(294) يُنظر: مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي (بيروت: دار صادر، 1391هـ [1971-1972م])، ص 151، 200، 247؛ يقارن بـ: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ج 7، ص 570-571.

(295) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، ج 1، ص 14-16.

(296) أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ج 1، ص 422.

(297) المرجع نفسه، ج 4، ص 551.

(298) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، 4 ج (بيروت: دار الجيل، 1992)، ج 1، ص 88.

(299) المرجع نفسه، ص 159؛ يُقارن بـ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 5، ص 140.

(300) ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 1، ص 159.

(301) المرجع نفسه، ص 161.

(302) المرجع نفسه، ص 329.

(303) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ج 3، ص 463.

(304) ابن عبد البر، الاستيعاب، ص 329؛ يُقارن بـ: أبو عمرو خليفة ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط 2 (دمشق: دار القلم، 1397هـ [1976-1977م])، ص 213.

(305) ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج 2، ص 33

(306) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 3، ص 463.

(307) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1960)، ص 224.

(308) ابن خياط العصفري، ص 231.

(309) المرجع نفسه، ص 234.

(310) المرجع نفسه، ص 235.

(311) يُنظر: مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 86-87.

(312) أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ابن سعد)، الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ج 5، ص 74.

(313) المرجع نفسه؛ يُقارن بـ: محمد بن حبيب بن أمية الهاشمي بن حبيب، كتاب المحبّر، اعتنت بتصحيح هذا الكتاب الدكتورة الآنسة إيلزه ليحتن شتيتر إحدى العالمات بأميركا (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1942)، ص 491.

(314) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 74.

(315) ابن حبيب، ص 491.

(316) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 72؛ يُقارن بـ: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق عمر بن غرامة العمروي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، ج 58، ص 235.

(317) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 5، ص 381.

(318) المرجع نفسه، ج 6، ص 93.

(319) المطهر بن طاهر المقدسي، كتاب البدء والتاريخ (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، [د.ت.])، ج 6، ص 20.

(320) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 7، ص 181.

(321) المرجع نفسه.

(322) المرجع نفسه، ص 185 وما يليها.

(323) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 250؛ يُقارن بـ: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص 216.

(324) أبو القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي البلخي وعبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي (القاضي) والمحسن بن محمد بن كرامة (الحاكم الجشمي)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 64، 215.

(325) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 5، ص 250.

(326) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 5، ص 391.

(327) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ج 3، ص 558.

(328) ابن حبيب، ص 484.

(329) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الآثار، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (حيدر أباد: جمعية إحياء المعارف العثمانية، 1355هـ [1936-1937م])، ص 128 (الحديث 588).

(330) سليمان بن داود بن الجارود أبو داود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، 1999)، ج 3، ص 308-309 (الحديث 1855)؛ يقارن بـ: أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي، مسند الحميدي، حقق نصوصه وخرج أحاديثه حسن سليم أسد الداراني (دمشق: دار السقا، 1996)، ج 1، ص 483 (الحديث 576).

(331) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، ط 3 (بيروت: عالم الكتب، 1984)، ج 2، ص 824.

(332) أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق عبد الملك عبد الله دهيش، ط 2 (بيروت: دار خضر، 1994)، ج 5، ص 215 (حديث رقم 173).

(333) الواقدي، المغاري، ج 2، ص 560.

(334) سعيد بن منصور الخراساني، سنن سعيد بن منصور، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بومباي: الدار السلفية، 1982)، ج 2، ص 387 (حديث رقم 2939).

(335) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، فتوح الشام، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 155.

(336) المرجع نفسه، ص 174.

(337) أحمد بن محمد بن حنبل، فضائل الصحابة، حققه وخرّج أحاديثه وصي الله بن محمد عباس (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1983)، ج 2، ص 600 (حديث رقم 1026).

(338) أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، 11 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 6، ص 439.

(339) أبو يوسف يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، المعرفة والتاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط 2، إحياء التراث الإسلامي 10 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، ج 1، ص 544.

(340) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 6، ص 343.

(341) أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، مسند ابن أبي شيبة، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغزاوي وأبو الفوارس أحمد بن فريد المزيدي، 2 ج (الرياض: دار الوطن، 1997)، ج 2، ص 174 (حديث رقم 658).

(342) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ج 30، ص 589 (حديث رقم 18627).

(343) الواقدي، المغازي، ج 2، ص 649.

(344) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 19، ص 349 (حديث رقم 12343).

(345) الواقدي، فتوح الشام، ج 1، ص 24.

(346) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 7، ص 443.

(347) ابن قتيبة الدينوري، المعارف، ص 554.

(348) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 382.

(349) المرجع نفسه، ج 6، ص 51.

(350) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1964)، ج 1، ص 15.

(351) المرجع نفسه، ص 10.

(352) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 204.

(353) يُنظر: محمود شاكر الحرستاني، خراسان (بيروت: المكتب الإسلامي، 1978)، ص 8.

(354) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1964)، ج 1، ص 16.

(355) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 205.

(356) الدينوري، ص 293.

(357) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 6، ص 116.

(358) أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أخبار الراضي بالله والمتقي لله أو تاريخ الدولة العباسية من سنة 322 إلى سنة 333 هجرية: من كتاب الأوراق، تحقيق ج. هيورث دن، ط 2 (بيروت: دار المسيرة، 1979)، ص 62.

(359) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 2، ص 155.

(360) المرجع نفسه.

(361) أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، مسند البزار، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988)، ج 3، ص 17.

(362) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.])، ج 4، ص 210-211 (الحديثان 4643، 4644).

(363) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 5، ص 71.

(364) المرجع نفسه، ص 167.

(365) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 3، ص 558.

(366) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، 1410هـ [1989-1990م])، ص 140.

(367) سيأتي معنا، في موضعه من الكتاب، أن أحمد بن حنبل حين حوقِق في موقفه من القرآن بين يدي الخليفة المعتصم قال له: «يا أمير المؤمنين: أدعوةٍ بعد دعوة رسول الله؟». هذا نص يبدو «بسيطا»، لكنه في الحقيقة مهم جدا، وأرى أن له أبعادا سياسية، إذ لا تكون «دعوة» مذهبية إلا وهي مرتبطة، في المآل، بعمل سياسي.

(368) ابن حبيب، ص 484.

(369) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 288.

(370) المرجع نفسه، ص 167.

(371) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 467.

(372) يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، المعارف، ص 624.

(373) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد محيي الدين الأصفر، ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1999)، ص 57.

(374) ابن عبد البر، الاستيعاب، ص 1697.

(375) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 5، ص 75 وما بعدها؛ يُقارن بـ: أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري، كتاب جمل من أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي (بيروت: دار الفكر، 1996)، ج 6، ص 397.

(376) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 5، ص 75 وما بعدها؛ يُقارن بـ: البَلَاذُري، ج 6، ص 397.

(377) أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي، غريب الحديث، تحقيق سليمان إبراهيم محمد العايد (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1405هـ [1984-1985م])، ج 2، ص 545.

(378) أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1989)، ص 49.

(379) أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، ط 3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ [1993-1994م])، ج 1، ص 355 (مادة خ ش ب).

(380) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 107.

(381) ذاك أن الذي يقوم بالحج إنما هو الخليفة أو من ينيبه، وهذا مبحوث في الفقه الإسلامي، وهو إثبات لشرعية السلطان، أن تصلي خلفه الجمعة والعيدين، وأن تشهد معه الحج والجهاد.

(382) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 5، ص 76.

(383) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 105.

(384) المرجع نفسه.

(385) البَلَاذُري، ج 3، ص 286؛ يُقارن بـ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 6، ص 77؛ وبـ: المقدسي، ج 6، ص 21.

(386) يُنظر مثلًا: محمد خلدون مالكي، «تعدد الخلفاء ووحدة الأمة فقهًا وتاريخًا ومستقبلًا» (رسالة دكتوراه، قسم الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة دمشق، دمشق، سورية، 2010)، ص 247.

(387) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 5، ص 70، يُقارن بـ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 5، ص 561.

(388) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 5، ص 70.

(389) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 5، ص 7.

(390) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 1، ص 145-146.

(391) الفاكهي، ج 2، ص 331 (حديث رقم 1638).

(392) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 13، ص 293 (حديث رقم 7914).

(393) ابن حنبل، فضائل الصحابة، ج 2، ص 951 (حديث رقم 1842).

(394) المرجع نفسه، ص 153 (حديث رقم 136)؛ يُقارن بـ: أبو داود، سنن، ج 4، ص 206 (حديث رقم 4629).

(395) أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري بن شبة، تاريخ المدينة لابن شبة، تحقيق فهيم محمد شلتوت (جدة: طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد، 1399هـ [1978-1979م])، ج 1، ص 199-200.

(396) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 7، ص 181.

(397) يعكّر صفو هذا الكلام أن يقال: لا علاقة للمعتزلة بالمهدوية، وهم قوم لا يجعلون للأحاديث والروايات، ولا سيما في العقائد، ذلك الوزن. لكن يجوز أن يقال إن هذه الدعايات الحديثية قد تكون انتشرت في خراسان، عند العجم تحديدًا والذين لا يقنعهم الجدال العقلي بقدر ما يقنعهم الخبر والأثر عن الرجال المقدّسين، وليس شرطًا أن يكون واصل من الدعاة المنظّمين المطلعين على الأسرار، بل من عموم الدعاة.

(398) فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط 3 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2014)، ص 58، ولعل الدكتور، على الرغم من استقصائه استقصاءً مضنيًا، لم يتنبه إلى أن المذكور في مقاتل الطالبيين أن محمد بن عبد الله بن الحسن «أجاب» دعوة واصل، أي إنه كان من المستقطبين، وليس العكس، ينظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، تحقيق السيد أحمد صقر (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ص 211.

(399) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، تحقيق علي بوملحم (بيروت: دار الهلال، 2002)، ص 450.

(400) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ [1967-1968م])، ج 10، ص 90.

(401) المرجع نفسه.

(402) أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، كتاب تهذيب التهذيب (حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1325هـ [1907-1909م])، ج 2، ص 321.

(403) ابن عبد البر، التمهيد، ج 10، ص 90.

(404) يُنظر: نعيم بن حماد، الفتن، تحقيق سمير أمين الزهيري (القاهرة: مكتبة التوحيد، 1412هـ [1991-1992م])، ص 201، 217، 278، 310.

(405) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 595-598.

(406) المرجع نفسه، ج 4، ص 129.

(407) ابن عبد البر، التمهيد، ج 10، ص 90؛ يُقارن بـ: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 129.

(408) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 165.

(409) الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، ص 450.

(410) يُنظر: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاتة (بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ مؤسسة التاريخ العربي، 2002)، ج 5، ص 243.

(411) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، كتاب أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992)، ج 1، ص 87؛ يقارن بـ: أبو الفرج الأصفهاني، ص 140.

(412) أبو القاسم عبد الله بن محمد بن أبي العوام، فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه: ويشتمل على أحد مسانيد الإمام أبي حنيفة الهامة برواية المؤلف، تحقيق لطيف الرحمن القاسمي (مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، 2010)، ص 40.

(413) يُنظر: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصه وعلّق عليه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، مج 15: موسى - واصل، 6933-7297، ص 455، 483.

(414) أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، ط 2 (بيروت: عالم الكتب، 1985)، ص 87-88؛ يقارن بـ: الموفق بن أحمد المكي، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة (حيدر أباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1321هـ [1903م])، ج 1، ص 39.

(415) المكي، جٍ 1، ص 19-20، 42.

(416) يُنظر مثلاً: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الكافي (بيروت: دار الفجر، 2007)، ج 1، ص 33، 246.

(417) المكي، ج 1، ص 44.

(418) المرجع نفسه، ص 42.

(419) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 15، ص 446-448؛ يُقارن بـ: الصيمري، ص 16.

(420) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 15، ص 448؛ يُقارن بـ: الصيمري، ص 16.

(421) أبو القاسم علي بن محمد بن أحمد السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق صلاح الدين الناهي، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984)، ج 4، ص 1497.

(422) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 15، ص 456؛ يُقارن بـ: الصيمري، ص 20؛ وبـ: المكي، ج 1، ص 59-60.

(423) الصيمري، ص 25.

(424) المرجع نفسه، ص 18.

(425) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 15، ص 461، 470-471، 491.

(426) المرجع نفسه، ص 485.

(427) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 310-311.

(428) المكي، ج 1، ص 18.

(429) الشهرستاني، ج 1، ص 162.

(430) يُنظر ترجمته في: الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 3، ص 389 وما يليها.

(431) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 7، ص 335.

(432) المرجع نفسه، ص 97.

(433) المرجع نفسه، ص 100.

(434) المرجع نفسه، ص 95.

(435) مصطلح «الدعوة» (والدعاة)، ليس، في رأيي، إلا مصطلحًا دينيًا في الحال، سياسيًا في المآل، من العباسيين، إلى الفاطميين، إلى القرامطة، إلى الوهابيين، وانتهاءً بدعوة الإخوان المسلمين. والرجوع إلى مصطلح «الدعوة» هو في الحقيقة رجوع إلى «سلف متخيَّل»، فما ظهور كلمة «الدعوة» منذ البدء، إلا أنها دعوة دينية-سياسية، على يد الدعوة الهاشمية بشقيها الطالبي-العباسي، ثم على هذا جرى الأمر من بعد.

(436) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 7، ص 96.

(437) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 3، ص 390 وما يليها.

(438) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 7، ص 335.

(439) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 3، ص 391-392.

(440) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1964)، ج 1، ص 14-16.

(441) أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد نغش، ط 2 مزيدة ومنقحة (القاهرة: [د.ن.]، 1983)، ص 76.

(442) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 165.

(443) أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت: دار الفكر، 1996)، ج 6، ص 141؛ يقارن بـ: أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: رواية المروذي وصالح بن أحمد والميموني، تحقيق وصي الله عباس (القاهرة: دار الإمام أحمد، 2006)، ص 290-291؛ وبـ: أبو يوسف يعقوب بن شيبة، مسند عمر بن الخطاب، تحقيق كمال يوسف الحوت (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1405هـ [1984-1985م])، ص 66.

(444) يُنظر: نعيم بن حماد.

(445) يُنظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 595.

(446) المرجع نفسه، ج 7، ص 206.

(447) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الصغير، تحقيق محمود

إبراهيم زايد (بيروت: دار المعرفة، 1986)، ج 2، ص 243. يُقارن بـ: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، مراقبة محمد عبد المعيد خان (حيدر أباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د.ت.])، ج 4، ص 245.

(448) أبو أحمد عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 165.

(449) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 5، ص 446.

(450) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 2: محمد بن إسحاق - محمد بن الحسن 1-615، ص 26.

(451) المرجع نفسه، ص 22.

(452) يُنظر سيرته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 229.

(453) المرجع نفسه، ص 263.

(454) المرجع نفسه، ج 8، ص 384.

(455) المرجع نفسه، ص 113.

(456) المرجع نفسه، ج 11، ص 317.

(457) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 11: عبد الله وعبد الرحمن 4898-5405، ص 390.

(458) يُنظر سيرته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 490.

(459) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 9: حماد - آخر الزاي 4203-4563، ص 140.

(460) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 3، ص 840.

(461) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 126.

(462) أبو بكر محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، صححه وعلق عليه وخرّج أحاديثه عبد العزيز مصطفى المراغي (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1947)، ج 3، ص 259.

(463) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 4، ص 260.

(464) أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي [نسخة مصورة عن مجلس دائرة المعارف العثمانية]، 1952)، ج 1، ص 206.

(465) ابن عساكر، ج 35، ص 173.

(466) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 5، ص 327-328.

(467) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 263.

(468) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 8: تليد - الحسين 3535-4202، ص 334.

(469) المرجع نفسه، مج 2، ص 340.

(470) المرجع نفسه، مج 11، ص 261.

(471) ابن أبي حاتم الرازي، ج 4، ص 108.

(472) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 263.

(473) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 1: محمد بن إسحاق - حمد بن الحسن: المقدمة والخطط، ص 344.

(474) المرجع نفسه، ص 345.

(475) المرجع نفسه.

(476) المرجع نفسه، ص 347.

(477) يُنظر: أحمد بن محمد بن الفقيه الهمذاني، كتاب البلدان، تحقيق يوسف الهادي (بيروت: عالم الكتب، 1996)، المقدمة، ص 11.

(478) المرجع نفسه، ص 326.

(479) المرجع نفسه، ص 328.

(480) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 1، ص 346.

(481) المرجع نفسه، ص 292.

(482) المرجع نفسه، ص 293.

(483) المرجع نفسه.

(484) المرجع نفسه.

(485) ابن الفقيه، ص 360.

(486) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 1، ص 294.

(487) المرجع نفسه، ص 295.

(488) ابن الفقيه، ص 359.

(489) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 1، ص 296.

(490) ابن الفقيه، ص 362.

(491) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 1، ص 327.

(492) المرجع نفسه، ص 331؛ يُقارن بـ: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1966)، ج 2، ص 67.

(493) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 1، ص 325.

(494) المرجع نفسه، ص 332.

(495) المرجع نفسه، ص 333.

(496) المرجع نفسه، ص 334.

(497) ابن الفقيه، ص 356.

(498) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 4، ص 978.

(499) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 135.

(500) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 16: هارون - النساء 7783-7298، ص 12.

(501) ابن عساكر، ج 73، ص 291.

(502) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 16، ص 12.

(503) ابن عساكر، ج 73، ص 295.

(504) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 286.

(505) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 16، ص 11.

(506) المرجع نفسه، ص 10.

(507) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلّال، السنّة، تحقيق عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1989)، ج 1، ص 80.

(508) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 16، ص 17-18.

(509) صالح بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد: رواية ابنه أبي الفضل صالح، تحقيق طارق بن عوض الله محمد (الرياض: دار الوطن للنشر، 1999)، ص 94.

(510) يُنظر: جدعان، ص 58-60.

(511) أبو الفرج الأصفهاني، ص 293.

(512) يزيد بن محمد الأزدي، تاريخ الموصل، تحقيق أحمد عبد الله محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، ج 1، ص 396.

(513) أبو الفرج الأصفهاني، ص 417.

(514) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 6، ص 209.

(515) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ج 8، ص 309.

(516) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 401.

(517) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 4، ص 280.

(518) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 402.

(519) أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، الإشراف في منازل الأشراف، قدم له وحققه وعلق عليه نجم عبد الرحمن خلف (الرياض: مكتبة الرشد، 1990)، ص 171-172.

(520) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 48.

(521) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 389-390.

(522) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد، تحقيق فهد بن سليمان الفهيد (الرياض: دار أطلس الخضراء، 2005)، ج 2، ص 40-41.

(523) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 14: العباس - لطف الله 6533-6932، ص 277.

(524) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 125.

(525) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ [1995م])، ج 4، ص 20.

(526) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 403.

(527) يُنظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2 (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، 1968)، ج 7، ص 131؛ يُقارن بـ: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ج 3، ص 5.

(528) أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد بن عباس، ط 2 (الرياض: دار الخاني، 2001)، ج 3، ص 156.

(529) عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، (الدمام: دار ابن القيم، 1986)، ص 180-229.

(530) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 6: أحمد - إبراهيم 2479-3088، ص 93.

(531) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت (القاهرة: دار ابن سينا، [د.ت.])، ص 110.

(532) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 90.

(533) ابن حنبل، السنة، ص 169.

(534) تجد التفصيلات كلها في أحداث سنة 201هـ، في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 546 وما يليها.

(535) وجرى مثل هذا في عهد ابن تيمية؛ إذ الفراغ السياسي في دمشق، إبان غزو التتار بقيادة قازان، جعله هو يتولى القيادة المجتمعية، بعد فرار نائب دمشق، فأخذ يقيم الحدود، ويحلق الرؤوس ويريق الخمور.

(536) الجاحظ، الحيوان، ج 7، ص 220.

(537) عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 176.

(538) المرجع نفسه.

(539) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ج 3، ص 326.

(540) المرجع نفسه، ج 4، ص 5.

(541) يُنظر مثلًا: إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م)، ج 2، ص 161.

(542) أبو نعيم الأصبهاني، ج 9، ص 142.

(543) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 14، ص 526.

(544) يُنظر الحكاية في: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر التيمي الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الفكر، 1981)، ج 2، ص 211-212.

(545) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 1409هـ [1988-1989م])، ص 627.

(546) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 9.

(547) المرجع نفسه.

(548) المسعودي، ج 3، ص 292.

(549) المرجع نفسه، ج 3، ص 326.

(550) البخاري، خلق أفعال العباد، ج 2، ص 33.

(551) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 625.

(552) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 10: السين - الظاء 4564-4897، ص 42.

(553) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 296.

(554) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 304.

(555) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 555.

(556) محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق محمد بوينوكالن (بيروت: دار ابن حزم، 2012)، ج 1، ص 16، 219.

(557) مالك بن أنس (الإمام)، المدونة الكبرى برواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم العتيقي (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1324هـ [1906م])، ج 1، ص 62.

(558) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، أشرف على طبعه محمد زهدي النجار (بيروت: دار المعرفة، 1990)، ج 1، ص 100.

(559) لم أجد نصًا مباشرًا عنه إلا في كتاب ينتمي إلى القرن الخامس الهجري، متسالَم عليه عند الحنابلة، في: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، الانتصار في المسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عوض بن رجاء بن فريج العوفي (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993)، ج 2، ص 188.

(560) ابن طاهر البغدادي، ص 250.

(561) أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري بن العربي، النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1974)، ص 62.

(562) المرجع نفسه، ص 62-63.

(563) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح وهو الجامع

المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تشرّف بخدمته والعناية به محمد زهير بن ناصر الناصر (القاهرة: دار طوق النجاة، 1422هـ [2001-2002م])، ج 1، ص 94.

(564) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، تحقيق سليم بن عيد الهلالي (الخبر: دار ابن عفان، 1992)، ج 2، ص 600.

(565) يُنظر: أبو سهل محمد بن عبد الرحمن المغراوي، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية (القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، 2007)، ج 3، ص 115.

(566) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 297.

(567) شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعمر القيّام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، ج 1، ص 442-443.

(568) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 1، ص 348-349.

(569) محمد بن محمود بن الحسن بن النجار البغدادي، ذيل تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ج 4، ص 44.

(570) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج 7، ص 256.

(571) يُنظر سيرته في: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 7: إبراهيم - باي 3089-3534، ص 247؛ ويُنظر قول أحمد بن حنبل ص 253.

(572) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 376.

(573) الدينوري، ص 392-393.

(574) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 376.

(575) المرجع نفسه، ص 377.

(576) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 285.

(577) المرجع نفسه.

(578) المرجع نفسه.

(579) المرجع نفسه، ج 10، ص 231.

(580) المرجع نفسه، ص 235.

(581) يُنظر سيرته في: المرجع نفسه، ج 9، ص 211.

(582) المرجع نفسه، ص 214.

(583) المرجع نفسه، ص 215.

(584) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 4، ص 1266.

(585) يُنظر: نعيم بن حماد.

(586) أبو الفضل جمال الدين بن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق روحية نحّاس (دمشق: دار الفكر، 1989)، ج 18، ص 114.

(587) يُنظر: المرجع نفسه، ص 113 وما يليها.

(588) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 285.

(589) المرجع نفسه، ج 10، ص 282.

(590) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ج 18، ص 113.

(591) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 286.

(592) المرجع نفسه، ص 284.

(593) ابن عساكر، ج 33، ص 463.

(594) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 429.

(595) المرجع نفسه، ص 487.

(596) المرجع نفسه، ص 528.

(597) المرجع نفسه، ص 529.

(598) أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر الكاتب بن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق محمد زاهد الكوثري وعزّت العطار الحسني (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1949)، ص 80.

(599) المرجع نفسه، ص 144.

(600) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 564.
(601) المرجع نفسه، ص 549.
(602) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 15، ص 93-94.
(603) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 8، ص 229.
(604) المرجع نفسه.
(605) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 236.
(606) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 551.
(607) المرجع نفسه.
(608) المرجع نفسه.
(609) المرجع نفسه، ص 552.
(610) المرجع نفسه، ص 553.
(611) المرجع نفسه.
(612) المرجع نفسه، ج 9، ص 135-136.
(613) المرجع نفسه، ج 8، ص 554.
(614) الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي مكي العاني، ط 2 (بيروت: عالم الكتب، 1996)، ص 46.
(615) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 554.
(616) المرجع نفسه، ص 555.
(617) المرجع نفسه، ص 562.
(618) المرجع نفسه.
(619) المرجع نفسه.
(620) المرجع نفسه.
(621) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 16، ص 499.
(622) المرجع نفسه، ص 500-502.

(623) المرجع نفسه.

(624) ابن هانئ، ج 2، ص 175.

(625) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 16، ص 503.

(626) المرجع نفسه، ص 500.

(627) المرجع نفسه، مج 15، ص 566.

(628) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 94.

(629) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 14، ص 480-481.

(630) المرجع نفسه، مج 7، ص 540.

(631) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، مسائل الإمام أحمد: رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1990)، ص 361.

(632) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 194.

(633) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 14، ص 311.

(634) أشبع الباحث جمال باروت هذه المسألة وغيرها من فتاوى ابن تيمية وتحركاته بحثاً في: محمد جمال باروت، حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 140. وهذا الكتاب، في رأيي، من أهم الكتب التي عالجت فتاوى ابن تيمية، وقد أفدت من منهجه التاريخي في دراستي هذه.

(635) يُنظر: «د. أبا الخيل: الندوة تهدف إلى تخليص مفهوم السلفية الصحيح من المفاهيم الخاطئة: جامعة الإمام تنظم ندوة 'السلفية منهج شرعي.. ومطلب وطني' »، الرياض، 16/2/2009، شوهد في 12/4/2019، في: http://bit.ly/2UCgPGz

(636) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 573.

(637) المرجع نفسه، ص 577.

(638) المرجع نفسه، ص 580.

(639) المرجع نفسه، ص 592.

(640) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 5: أحمد بن أحمد - أحمد بن الليث 1848-2478، ص 271.

الفصل الثاني
لحظة الانفجار وبداية نشوء «سلف المحنة»

«وقد علمت - أرشد الله أمرك -
أنَّ التشبيه وان كان أهله مقموعين ومُهانين وممتحَنين،
فإنَّ عدد الجماجم على حاله،
وضمير أكثرهم على ما كان عليه».
الجاحظ

أولًا: المحنة: في عهد المأمون

أعلن منذ البدء، أن الاتجاه الذي أتبنّاه في المحنة، هو تفسيرها تفسيرا تاريخيا سياسيا يرفع شعار المذهب والاعتقاد. وأعلم أني لست صاحب السبق في هذا، فقد سبقني إليه، في الدراسات العربية، فهمي جدعان في كتابه المحنة. لكني أزعم أن الجديد الذي أقدّمه هو اختلاف في بعض التحليل، ونصوص لم أر أحدا تطرق إليها، وهذا طبيعي؛ فإن جدعان ذهب، كما أعلن، إلى النأي بالمعتزلة تماما عن المحنة، ومعالجة مشكلة جدلية الديني والسياسي في التراث العربي. أما الباحث فلا يهمه تبرئة المعتزلة ولا إدانتها، على أن مشاركة أطراف من أي طائفة في مشروع سياسي صائب أو خاطئ، لا تجيز رمي الطائفة كلها به، كما لا

يجوز أن يقال: إن السلفيين هم شركاء المستبد من أجل أن بعضهم سوّغوا لبعض «ولاة الأمر» ما يرونه مشروعية لهم، إذ مثل هذه الأوصاف العامة إنما تطلق على المتلبّس بها بعينه، أي تطلق على من شارك باسمه وعينه، من دون تعميم الحكم على الجميع، فهذا ليس من العدل في شيء، ومن أراد المقارنة بين طائفة وأخرى، فليقارن بين منهج ومنهج.

كما ليس من اهتمام الباحث إثبات أن بشر المريسي هو الذي كان وراء المحنة، كما استنتج فهمي جدعان. بل قد رأى ابن تيمية أن المأمون كان جهميا لمقامه بخراسان واجتماعه بالتيار الجهمي هناك قبل أن يدخل بغداد أصلًا ويتصل ببشر المريسي، كما أوضحنا. لكن هدف الباحث هنا هو وضع اليد على ما جعل عقيدة لـ «السلف»، مع أن تلك العقائد، أو بعضها، ما هي إلا أفكار ليست في حقيقتها إلا أفكارا تاريخية، ما هي إلا بنت التاريخ، وليست أمرًا ناجزا مقضيا متفقا عليه مما ينطبق عليها أنه «خبر عامة» بحسب تعبير الشافعي. ولهذا اختلفت فيها طوائف الأمة، وكان للمحنة تأثير عميق في ما سمّي لاحقا «عقيدة أهل الحديث»، و«عقيدة أهل السنّة». مع أن أهل الحديث لهم عقائد متفاوتة تبلغ حد تبديع بعضهم بعضا.

1. موقف المأمون من محدّثي بغداد

قدّمنا أن المأمون كان قد همّ بإظهار القول بخلق القرآن، قبل سنة 206هـ، لولا مكان يزيد بن هارون وتخوفه من سلطته،

وقدرته على تحريك العامّة.

وقدّمتُ أن المأمون كأنه أراد إعادة الدولة العباسية إلى بداية عهدها، أي إلى «دعوتها» الأصلية، القائمة على «التشيّع»، وتلقّب بـ «الإمام»، استعادةً لأيام الإمام إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس وأبيه، لولا لبس الخضرة بدلًا من السواد، والذي يغلب على الظن أنه اتخذه للضرورة، امتحانا لولاء البغداديين؛ «فلما رأى طاعتهم في لباس الخضرة، وكراهتهم لها [...] أمر بسوادٍ فلبسه». وذلك بعد أيام معدودة فقط من قدومه بغداد[(641)]. ولقد كان البغداديون، في ما يبدو، غير راضين عن المأمون، حتى إن إبراهيم بن السندي (أحد قادة المأمون) قال: «وجدنا رقاعا في طرقات بغداد، فيها شتم للسلطان وكلام قبيح»[(642)].

«أباح» المأمون لأرباب المقالات الجدال والنظر، بل كان يدعو الفقهاء والمتكلمين إلى مجلسه فيقيم المناظرات بينهم، وله في ذلك أخبار كثيرة. وكان واضحا أن المأمون يفضّل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة مع توقير الخلفاء قبله، وهذا تشيع، حذا فيه حذو الدعاة الأوائل، تفضيل علي مع عدم التبرؤ من الشيخين، ومع بغض معاوية والبراءة منه، وهذا تشيع زيدي. ولئن كانت مسألة التفضيل ليست من أصول الدين، فقد سالت من أجلها دماء كثيرة، بل كان التفضيل أساسا من أسس انقسام الطوائف. كان هذا موقف المأمون كما تشير

النصوص التاريخية، وهذا على خلاف تلك الطائفة البغدادية من أهل الحديث، التي كانت تترضى على معاوية وعلى عليّ بن أبي طالب معا، مخالفة بذلك سائر أمصار المسلمين، وتتوقف عن تفضيل عليّ على عثمان بن عفان فضلا عن تفضيله على أبي بكر وعمر. بل سيأتي معنا أن أحمد بن حنبل لم يكن يعترف بعلي بن أبي طالب خليفة رابعا، ثم تغير رأيه وربع به.

لم يكن أهل الحديث في عمومهم شكلا واحدًا، ولا نوعًا واحدًا، ولهذا أميز أنا دائما تلك الطائفة البغدادية من أهل الحديث من غيرهم، وأرى أن من عدم الدقة أن تطرح عقيدة يقال إنها عقيدة «أهل الحديث» هكذا على الإطلاق. لكنّ هذا جرى بعد أحمد، وتحديدا جرى على يد أبي الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين، إذ ماهى بين أهل الحديث وأهل السنّة فجعلهم شيئا واحدا، في الباب الذي عنونه بـ «هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة»(643).

أما محدّثو الكوفة فقد كانوا «شيعة»، ومعنى التشيّع الغالب عندهم تفضيل عليّ على عثمان، إلا رجلين، كما ينص على ذلك أحمد بن حنبل؛ طلحة بن مصرّف وعبد الله بن إدريس(644). فكل من هو كوفي، فهو شيعي، يفضل عليا على عثمان في أقل الأحوال. أما أهل المدينة المنورة فما كانوا يفضلون أحدا على أحد. وروي عن أحمد أنه قال: «لا أذهب إلى ما روى الكوفيون إبراهيم وغيره، ولا إلى ما روى أهل المدينة، لا

يفضلون أحدًا على أحد»[(645)].

أما موقف أحمد بن حنبل، فهو «تبديع» من يقدّم عليًا على عثمان، فما الظن بتقديمه على أبي بكر وعمر؟ فقد صرّح أحمد بهذا، إذ سئل أحمد بن حنبل، فيما يرويه ابنه صالح، «من يقدم عليا على عثمان، تبدّع؟ قال: هذا أهل أن يبدَّع، أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قدّموا عثمان»[(646)]. بل إن أحمد بن حنبل لم يربّع بعلي في التفضيل في بادئ الأمر، وإنما كان يربّع به في الخلافة فقط. فكان يقول: «نقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نسكت، هذا في التفضيل. ثم نقول في الخلفاء: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، هذا في الخلفاء، على هذا الطريق»[(647)].

فهو لا يربّع بعليّ في التفضيل، ولكنه يربّع به في الخلفاء فقط. ولكنه مع هذا «لا يعنّف» من ربع بعلي في التفضيل، فيقول: «ولو قال قائل: وعليٌّ، لم أعنّفه»[(648)]. أي إن المسألة عنده «محل نظر»، وهو غير متشدد فيها، أعني التربيع بعليّ في التفضيل.

وفوق هذا، يبدو أن إدخال أحمد بن حنبل عليّ بن أبي طالب في الخلفاء، أيضا، واعترافه به خليفة مهديا رابعا أمر متأخر، «قال الخلال: وأخبرني عبد الملك بن عبد الحميد الميموني، أنه قال لأبي عبد اللَّه: فأنا وبعض إخوتي هو ذا نعجب منك في إدخالك عليّاً في الخلافة.

قال لي: فأيش أصنع؟ وأيش أقول بقول عليّ رحمه اللَّه: أنا أمير المؤمنين؟ ويقال له: يا أمير المؤمنين، ويحج بالناس، والموسم، وتلك الأحكام، والصلاة بالناس، وما قطع وقتل؟ يترك؟ قلت: فما تصنع، وما تقول في قتال طلحة والزبير رحمهما اللَّه إياه، وتلك الدماء؟ قال: ما لنا نحن وما لطلحة والزبير وذكر ذا؟ ثم أعاد عليّ غير مرة: ما لنا نحن وما لقتال هؤلاء، وما كان من تلك الدماء؟ وذكر حجه وحكمه أيضا. قال عبد الملك: وهذا آخر ما فارقني عليه سنة سبع وعشرين ونحن جلوس»[(649)].

هذا نص مهم جدا، إذ يفيد أن تربيع أحمد بعلي، في الخلافة فضلًا عن التفضيل، كان متأخرا، وأظهره أحمد بن حنبل بأخرة، أي بعد المحنة كما يبدو من تأريخ الحوار السابق. ما يدل على أنه قبل المحنة لم يكن يعترف بعلي حتى في الخلافة، إلى درجة أن أصحاب أحمد (الميموني وإخوته) تعجبوا منه لإظهار هذا الرأي، وأخذوا يجادلونه ويحاققونه.

وهو دالٌّ أيضًا على أن ما يسمّى مذهب «أهل السنة»، مرّ بتحوّلات وتطورات إلى ذلك الوقت، عند أحمد بن حنبل على الأقل، ولعله ليس هذا الاعتقاد الوحيد الذي جرى فيه التطور، ما يشير إلى الظن أن ما يسمّى «مذهب أهل السنة»، وعلى الأخص ما يسمى مذهب «السلف»، ناجز ومفروغ منه في كل مسائله، ليس إلا من قبيل ما هو «متخيل»، بل هو مذهب تعرض للتطور، وهو، على الحقيقة، ابن للتاريخ، في ما عدا ما يسميه الشافعي «خبر العامة»، أي الذي لا خلاف فيه البتة بين

جميع طوائف الإسلام، وهي مسائل قليلة، لا علاقة لها بما تنفرد به كل طائفة على حدة.

لفتني في كتب الجرح والتعديل وفيها آلاف الشخصيات المترجم لها أن يعيّن محدث هنا، ومحدث هناك، فيقال إنه «صاحب سنة»، أو «ذو سنّة». وعلى أن كتب الرجال كثير منها مختص بالجرح والتعديل، فإن تعيين فرد، دون مئات الأفراد، بأنه «ذو سنّة» يدل على الحاجة إلى التعيين. ما يعني أن عامّة المحدثين لم يكونوا كذلك، لأنه لو كان الأصل في المحدثين أنهم كلهم ذوو سنة، فمن الواجب تعيين المبتدع بأنه «ذو بدعة»، والسكوت عن غيره بناءً على الأصل.

هذا الاعتقاد، ولا سيّما بصورته تلك التي فيها تردُّد أحمد في جعل عليّ بن أبي طالب الرابع في التفضيل، والتي توضح تحوّل أحمد إلى التربيع به في الخلافة بعد أن لم يكن يقول بذلك، وما يلزم منها من جعل من قال بخلاف هذا مبتدعا، يفضي، باللزوم، إلى تبديع المأمون، وهو أمير المؤمنين، في أقل الأحوال.

لقد كان للمأمون مجلس يحضره وجوه الفقهاء وأهل العلم والنظر. وذات مرة قال المأمون لقاضي قضاته، يحيى بن أكثم: «يا أبا محمد، كره هذا المجلس الذي جعلناه للنظر، طوائف من الناس بتعديل أهوائهم، وتزكية آرائهم؛ فطائفة عابوا علينا ما نقول في تفضيل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وظنوا أنه لا يجوز تفضيل علي إلاّ بانتقاص غيره من السلف [...] ثم لم ترض هذه الطائفة بالعيب لمن خالفها حتى نسبته إلى البدعة في تفضيله

رجلًا على أخيه ونظيره، ومن يقاربه في الفضل»[650]. يذكرنا هذا النص ببعض كلام أحمد السابق، وبقوله أيضا: «كل من قدم عليًّا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار»[651]. وإذا، من فضل عليًّا لزم من تفضيله، بحسب رأي أحمد، انتقاص غيره، وهو رأي تلك الطائفة بعينها التي يشكو منها المأمون، ولم يكن يرى المأمون أن في تفضيله انتقاصا لأحد، والمسألة أصلا فيها سعة، وفيها خلاف كبير بين الأمصار: المدينة، والبصرة، والكوفة. ولئن تكلمنا عن مذهب أهل الكوفة وأهل المدينة في التفضيل فمذهب أهل البصرة كان عثمانيا، وقد كتب الجاحظ، وهو بصري، كتابا اسمه العثمانية يفضل فيه عثمان على عليّ، مع احترام عليّ وتوقيره (ويكاد ابن تيمية يكون أفرغه كله إفراغا في كتابه منهاج السنة النبوية، الذي رد فيه على الشيعي الاثني عشري ابن المطهر الحلّي، إلا أن ابن تيمية بالغ في الاحتجاج للناصبة ضد الرافضة، من باب النكاية في الحجاج، ليري الخصم أنه لا يمكن الرد على مذهب الناصبة إلا بمذهب أهل السنة). كان أهل البصرة عثمانية، أي إنهم يفضلون عثمان على عليّ، لكنهم يعظمون عليا ولا يترضون على معاوية، وهم «قدرية» على الأغلب وقد خرجوا مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، أخي النفس الزكية، وهي ثورة زيدية، ولا تجد «قدريا» يتعاطف مع الأمويين، ولا أدلّ على ولاء البصرية لعلي بن أبي طالب من عيب الجاحظ، وهو بصري، أهل الكوفة (الشيعة)، إهمالهم مسجد علي بن أبي طالب، فيقول عن الكوفة:

«ورأينا بها مسجدًا خرابًا تأويه الكلاب والسّباع، وهو يضاف إلى عليّ بن أبي طالب، رضوان الله عليه. ولو كان بالبصرة بيت دخله علي بن أبي طالب مارًّا لتمسّحوا به وعمروه بأنفسهم وأموالهم»[(652)]. كل هذه القرائن تشير إلى أن الترضّي على معاوية والترحم عليه إنما هو مذهب البغداديين، الذي صار فيما بعد «مذهب أهل السنة».

ويستطرد المأمون، فيصف حال تلك الطوائف التي لا تريد هذا المجلس الحواري وتكرهه بأنهم بين «متبع لهواه ذابّ عن رئاسةٍ اعتقدها، وطائفة قد اتخذ كل رجل منهم مجلسا اعتقد به رئاسةً، لعله يدعو فئة إلى ضرب من البدعة، ثم لعل كل رجل منهم يعادي من خالفه في الأمر الذي قد عقد به رئاسة بدعة، ويشيط بدمه وهو قد خالفه من أمر الدين بما هو أعظم من ذلك، إلّا أن ذلك أمر لا رئاسة له فيه فسالمه عليه، وأمسك عنه عند ذكر مخالفته إياهفيه، فإذا خولف في نحلته، ولعلها مما وسع الله في جهله أو قد اختلف السّلف في مثله فلم يعاد بعضهم بعضا، ولم يروا في ذلك إثمًا، ولعله يكفّر مخالفه أو يبدعه، أو يرميه بالأمور التي حرمها الله عليه من المشركين دون المسلمين بغيا عليهم، وهم المترقبون للفتن، والراسخون فيها، لينتهبوا أموال الناس ويستحلوها بالغبة، وقد حال العدل بينهم وبين ما يريدون»[(653)].

تجد في هذا النص أوصافًا استُخدم بعضها ضد أحمد أيام المحنة، فقد اتهم بأنه يحب الرئاسة، قالها له المأمون، وقالها له المعتصم،

كما سيأتي في موضعه، وقد اتُهم غيره بأكل أموال الناس بالباطل، وأن تلك الطائفة أيضًا تستعمل التكفير فيما لا تكفير فيه وتستحل دماء من تكفّره، ولعل المأمون كان يلمز أهل الحديث البغداديين، ولا سيّما بهياج العامة ضد بشر المريسي وغيره، وتكفيره واستتابته، لقوله بخلق القرآن، أي إن موقف تلك الطائفة من تكفير القائلين بخلق القرآن، سابق على المحنة، وبتعبير آخر: هم كفّروه ونزعوا عنه شرعيته قبل أن يمتحنهم. وهذا النص قد يجيب عن أسئلة كثيرة تتعلق بالمحنة، وسبب إعلانها، وكيف كان ينظر المأمون إلى خصومه.

ثم يوضح المأمون غرضه من هذا المجلس الحواري الذي يحضره هؤلاء الجلة من العلماء فيقول: «واني لأرجو أن يكون مجلسنا هذا بتوفيق الله وتأييده ومعونته على إتمامه سببًا لاجتماع هذه الطوائف على ما هو أرضى وأصلح للدين»[(654)]. وما هو «أصلح في الدين» يقصد به، كما أرى، ما هو أصلح للدولة. فكأن هذا الاجتماع العلمي الذي يقيمه المأمون، كان وسيلة منه لتهدئة هذه الأوضاع المتشددة، فيما يرى، وخفض حدة هذا التكفير فيما لا داعي للتكفير فيه، ولا سيما أن مآلاته نزع شرعية الخليفة.

إن نصوص تكفير القائلين بخلق القرآن أقدم عهدًا من المأمون، فهي تعود إلى عهد المهدي، أو ربما تسبقه، أي تعود إلى عهد الدعوة ذاتها، عهد الجهم وأتباعه. وقد ورد تكفير من يقول بخلق القرآن على لسان سفيان الثوري[(655)]، وحماد بن زيد

(ت. 179هـ)[656]، وعبد الله بن المبارك[657]، وعبد الله بن إدريس (ت. 192هـ)[658]، وأبي بكر بن عياش (ت. 194هـ)[659]. وكل هؤلاء إنما كانوا في عهد المهدي فالرشيد فالأمين. أي إن المأمون يعلم مسبقًا موقف تلك المدرسة من هذه المقالة والقائلين بها، أي إنه يعلم أنهم يكفّرونه، وهذا تهديد لشرعيته المكتسبة من دعوة الخراسانيين.

ولأن دعوة الدولة العباسية التي كانت شيعية زيدية في إطارها السياسي العام، إنما قامت على «إدراك الثأر وشفاء الغيظ»، ولأن «من شأن الملوك أن يطمسوا على آثار من قبلهم، وأن يميتوا ذكر أعدائهم»[660]، كما قال الجاحظ، ولأن المأمون، كما أثبت، أراد إعادة الأمور إلى بواكيرها «الشيعية الخراسانية»، فقد أصدر قرارا عاما، سنة 211هـ، ينص على أنه «برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، أو فضله على أحد من أصحاب رسول الله»[661]، وهذا يعيدني مباشرة إلى كتاب فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، ويمكن أن يعد تعبيرا عن حالة تلك الطائفة البغدادية من أهل الحديث، فكتاب فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، قدّم فيه فضائل معاوية على فضائل العباس بن عبد المطلب وابنه عبد الله، وهذا له دلالة مهمة؛ فقد اجتمع في هذا الكتاب المعنيان: ذكر معاوية بخير، وتقديمه على غيره من أصحاب رسول الله، وواضح هنا أن معاوية متقدم عند أحمد على العباس وابنه عبد الله أبوي العباسيين. ومن حق هذا التقديم أن

يُفهم سياسيًا بطريقة لا تسرّ الخليفة لأنها تهدد شرعيته، مع أن الأحاديث التي أوردها أحمد في فضائل معاوية لا تتجاوز ثلاثة أحاديث، والأحاديث التي أوردها في فضائل العباس تقارب المئة، ومثلها في ابنه عبد الله. والعباس كما هو معلوم أسبق إسلامًا بكثير من معاوية(662).

كان المأمون يقول بخلق القرآن حتمًا، وهذه عقيدة جهمية، ومعتزلية، وزيدية، وإباضية. والجدير بالذكر أن تلك الفرق كلها لها اتصال بالتشيع؛ فجهم بن صفوان كان من أصحاب الرايات السود، والمعتزلة امتداد لمدرسة أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وكذلك الزيدية. وحتى الإباضية، هم في الحقيقة شيعة انقلبوا على علي بن أبي طالب في مسألة مخصوصة، منذ أيام التحكيم، لكن هذا لا يعني الانقلاب في كل شيء. وإذا كانت مدرسة أهل الحديث البغدادية، تطلق، سلفًا، أحكام «الكفر» و«الزندقة» على من يقول بخلق القرآن، قبل عهد المأمون أصلًا، وتقيم له المحاكمات والاستتابات، فكيف الحال بمن أمر بها وامتحن عليها؟ معنى هذا أن المأمون يعلم أنه هو ذاته في أعينهم «كافر»، وإذا، يجب الخروج عليه. كيف وقد حوكم بشر المريسي بالكفر محاكمة كبرى في الجامع، واستتيب على رؤوس الأشهاد على أيدي محدثي بغداد، قبل أن يدخل المأمون بغداد بقليل؟ كل هذا، في ذلك السياق، يؤدي إلى حرص المأمون على أن يحفظ شرعيته، ويضرب من يراهم مهدّدين لها، وإن تأخر في ذلك لأسباب معقولة.

كان المأمون أيضًا يميل إلى الإرجاء، وهو ما يثبت أنه جهمي، متشيع، وليس معتزليا كما «يتخيل» كثير من الناس. ومن باب «السماء فوقنا»، أن من أصول المعتزلة أصلين متعلقين بـ «أصحاب الكبائر»؛ الأصل الأول هو «صدق الوعد والوعيد»، والأصل الثاني هو «المنزلة بين المنزلتين».

أما أصل «صدق الوعد والوعيد» عند المعتزلة؛ فمعناه، باختصار، أن الله لا يخلف وعده ولا وعيده؛ فمن أصاب وعد الله جزم له بالنجاة، ومن ارتكب الكبائر، ولم يتب، ومات وهو مصر عليها فهو تحت الوعيد حتما، ولا تنجيه الشفاعة لأن الشفاعة، عند المعتزلة، بخلاف ما يسمى أهل السنة، لا تصيب أصحاب الكبائر، وهذه حساسية معتزلية أخلاقية شديدة، فـ «الفاسق» معرض للعذاب حتما، خالد في النار أبدا، ولكن في عذاب أقل من عذاب الكافرين. فهم يوجبون على الفاسق العذاب الأخروي، ولكنه في الدنيا تجري عليه أحكام المسلمين، فهو في منزلة بين المنزلتين، لا يعد مؤمنا ترجى له النجاة، ولا يعد كافرا تجري عليه في الدنيا أحكام الكفر، أي إنه يخرج من دائرة الإيمان، ويقع في دائرة الإسلام التي هي أوسع من دائرة الإيمان، ولا يخرج من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر.

كان المأمون يميل إلى «الإرجاء» أي تأخير أمر الفاسق وإرجائه إلى ربه، فالله وحده يحكم فيه، فنتوقف عن إطلاق الأحكام عليه، ونرجو له النجاة، وقد يغفر الله له بالشفاعة المحمدية، أو إذا شاء الله، وهذا ليس مذهب المعتزلة، وقد ورد

عن المأمون أنه قال: «الإرجاء دين الملوك»[663]. بحيث يفعل المرء الكبائر، ولكنه يبقى في دائرة الولاء ورجاء رحمة الله. وهو يعني كذلك أن الملوك يرجئون أمور الرعية ولا يبطشون بكل مخالف في الاعتقاد لأنه أصلح للملك، لكن ما العمل حين يكون هذا الاعتقاد مهددا للسلطة؟

وكان ثمامة بن أشرس (المعتزلي) يرى المأمون «عامياً» لأنه لا يقول بالقدر[664]، أي لا يوافق المعتزلة في أن العباد يحدثون أفعالهم على الحقيقة، وليس الله هو من يقدرها عليهم. وكل هذا يشير إلى أن المأمون لم يكن من أهل الاعتزال، ولكنه جهمي، كشيعته الخراسانيين، يوافق المعتزلة في بعض الأمور، ومنها قولهم بخلق القرآن، ولهذا سمّاه أحمد بن حنبل وابن تيمية والذهبي جهمياً، ولم ينصوا نصا صريحا على اعتزاله.

لا يمكن المأمونَ، إذاً، أن يصطنع محنةً في أمر يقول به هو، ويتديّن به، وإن مجلسه عامرٌ بِـ «الموالين»، من جميع أولئك الطوائف، ولا يسبب له الصداع في بغداد إلا تلك الطائفة من أهل الحديث، والتي يميزها أمران: أنها لا تقول بخلق القرآن ولا حدوثه، ويبدو من رسائل المأمون أنه لا يفرق بين حدوث القرآن وكونه مخلوقاً[665]، فمحنته مصبوبة على من يقول إن القرآن «قديم». لكن المسائل تبدأ فطيرة ثم تختمر، ولهذا جرى التفريق لاحقاً بين حدوث القرآن وخلقه، فصار من السهل أن يقال إن القرآن حادث، ولكنه غير مخلوق، وقد فصل هذا

كثيرًا ابن تيمية، بنصوص طويلة، مع أنه لا نصّ عن أحمد بن حنبل قطعيا يفيد حدوث القرآن أصلا، بل ظواهر أقواله تفيد أن القرآن كيفما تصرّف غير مخلوق وغير حادث.

أما الأمر الثاني فهو ترضّيها على معاوية بن أبي سفيان، وذكره بخير، ورواية فضائل منسوبة إليه، وتقديمه والإشادة به وموالاته. ولا يمكن الخليفة العباسي أن يفهم موالاته إلا حنينا لدولة قضى آباؤه عليها، وبينهم وبينها ثأر، بل إن من صلب الدعوة العباسية وأساس شرعيتها إدراك الثأر منها. وذكر مناقب معاوية، وتقديمه في هذه الحال، أشبه بإدامة طائفة من الأئمة والخطباء مثلا ذكر الإمام يحيى حميد الدين وفضائله على رؤوس المنابر في عهد الجمهورية اليمنية، أو إدامة الثناء على حكم الأشراف ومناقبهم في الحجاز، أو آل الرشيد في حائل، بعد إعلان المملكة السعودية.

2. بداية المحنة

تأخر المأمون في المحنة فلم يشرع فيها إلا سنة 218هـ، أي بعد 14 سنة من دخوله بغداد، على الرغم مما أوضحناه من علمه بأن هناك طائفة تكفّره أو تبدّعه (أي تسلبه شرعيته). وأرى أن لهذا التأخير أسبابًا، فمنها محاولة المأمون احتواء تلك الطائفة، فقد أكرم سهل بن سلامة ووصله، حتى «لبس [سهل] السواد وأخذ الأرزاق»[666]، أي انضوى إلى السلطة، ومنها جمعه رؤوس الطوائف ببغداد من جميع النحل للنظر عنده والحديث بحرية في فنون العلم والاعتقادات، بهدف جمعهم على ما يراه إصلاحا،

ومنها وجود رؤوس وشيوخ كبار كان المأمون يخشاهم لطغيان سلطتهم على العامة، كيزيد بن هارون مثلا المتوفى سنة 206هـ. لكن هناك سببا لم أر أحدا تفطن إليه، وإن لم يكن قد صرح به، فقد تكلمنا عن زبيدة أم الأمين، وتكنى أم جعفر، وعن علاقتها بالمحدثين، وانتمائها إلى التيار الهاشمي الكاره للعجم ومن وراءهم، وعن عنايتها ببغداد، ووقوفها في وجه القاضي أبي يوسف الحنفي، في حكمه بقتل المسلم لأنه قتل ذميا. لهذا، أظن أن وجودها كان سببا في تأخير المحنة، لكونها في مراكز القوى الهاشمية المعارضة، فهي حفيدة أبي جعفر المنصور، وزوج هارون الرشيد والد الخليفة، وقد قتل «العجم» ابنها الذي كان لها دور كبير في تقديمه على المأمون. لذا، أقول إن وفاتها سنة 2هـ[667]، كانت أشبه بزوال عقبة من العقبات في وجه المأمون لإعلان المحنة. وأسلفنا أن المأمون سلك خطوة أولى في منع ذكر معاوية بخير وتقديمه، سنة 211هـ، ثم أظهر القول بخلق القرآن مع الأمر بتفضيل علي سنة 212هـ[668]، لكن من دون أي إجراءات ومحاسبات.

حتى إذا ما دخلت سنة 218هـ، وكان المأمون وقتها في الشام، في الرقة تحديدا، أرسل رسائله آمرًا بالامتحان.

ولا ندري على التحقيق سببا مباشرا للبدء في المحنة، في هذا الوقت بالتحديد، فلعل خبرا بلغه، أو حركة اطلع عليها حقيقة أو شكا واتهاما، استدعاه إلى القيام بهذه المحنة في ذلك الوقت، لا

سيّما وهو يطلق أصحاب الأخبار والعيون، يتقصون له ما يجري في مجالس العامة، فقد أورد ابن طيفور أن المأمون مرة، وعلى سبيل المزاح، ذكر مثالب عدة من أصحابه، فذكر أصحاب الرياء قائلا: «تسبيح حميد الطوسي، وصلاة قحطبة، وصيام النوشجاني، ووضوء المريسي، وبناء مالك بن شاهي المساجد، وبكاء إبراهيم بن بريهة على المنبر، وجمع الحسن بن قريش اليتامى، وقصص منجا، وصدقة علي بن الجنيد، وحملان إسحاق بن إبراهيم في السبيل، وصلاة أبي رجاء الضحى، وجمع علي بن هشام القصّاص»، حتى إن أحد الحاضرين اندهش لهذا، فقال بعد المجلس لرفيق له: «بالله هل رأيت أو سمعت بملك قط أعلم برعيته ولا أشد تنقيرا من هذا؟ قلت: اللهم لا. فحدثت بهذا الحديث رجلا من أصحاب الأخبار والعلم، فقال: وما نصنع بهذا؟ قد شهدت رسالته إلى إسحاق بن إبراهيم في الفقهاء يخبر بمعائبهم رجلًا رجلًا حتى لهو بها أعلم منهم بما في منازلهم»[(669)]، لعله يقصد رسالته إلى إسحاق بن إبراهيم، صاحب الشرطة ببغداد، تلك الرسالة التي رد بها عليهم بعد عرضهم على المحنة، كما سيأتي.

كان المأمون، إذًا، يتّبع سياسة «التنقير»، بإطلاق رجال «الأخبار» (المباحث) على الناس. وهناك رواية أخرى تبرهن هذا، فقد كان المأمون في الشام، سنة 218هـ، وأقام على موضع مشرف على الغوطة، حيث كان أبو مسهر الغساني، الذي ولّاه السفياني على قضاء دمشق حين ادعى لنفسه المهدوية، وخلع الأمين، سنة 196هـ، وكان حرس السفياني ينادون على أبوابه

وقتها: «بالليل والنهار: يا عليّ، يا مختار، يا من اختاره الجبار، على بني هاشم الأشرار»[(670)]، كما أن في الشام بقايا الأمويين.

لا ندري على التحديد ما الذي دعا المأمون إلى الذهاب إلى الرقّة في تلك السنة، فلعله سمع بحركة ما وتنظيم في الشام، لا سيّما وهو مشغول وقتها بقتال الروم، وتنظيم أمر بلاد الشام[(671)].

لكنْ تخبرنا رواية لابن عساكر في تاريخ دمشق أن أبا مسهر، سنة 218هـ، كان يعلن لطلابه أنه يتّمنى لو أن بين الشام والعراق سدا كسدّ يأجوج ومأجوج، ولا بدّ أنه قال هذا لسبب وجيه، ولم تمض أيام على مقالته تلك، «حتى وافى المأمون دمشق، ونزل سفح جبل دير المرّان، وبنى القبيبة التي فوق الجبل، فكان يأمر بالليل بجمر عظيم فيوقد، ويجعل في طسوس كبار، وتدلى من فوق الجبل من عند القبيبة بالسلاسل والحبال، فتضيء له الغوطة، فيبصرها بالليل [...] وكان أبو مسهر له حلقة في مسجد جامع دمشق بين العشاء والعتمة، عند حائطه الشرقي [...] فبينا أبو مسهر، ليلة من الليالي، جالس في مجلسه، إذ قد دخل المسجد ضوء عظيم، فقال أبو مسهر: ما هذا؟ قالوا: هذه النار التي تدلّى لأمير المؤمنين من الجبل حتى تضيء له الغوطة، فقال أبو مسهر: (أتبنون بكل ريع آية تعبثون . وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون) (الشعراء: 128-129). وكان في حلقة أبي مسهر صاحب خبر للمأمون، فرفع ذلك إلى المأمون فحقدها عليه، وكان قد بلغه أنه كان على قضاء أبي العميطر، فلما أن رحل المأمون من دمشق،

أمر أن يحمل أبا مسهر إليه فحمل، وامتحنه بالرقة في القرآن، وأُحدر إلى بغداد فكان آخر العهد به»[(672)]. وقدر روى ابن عساكر أن المأمون قال لأبي مسهر: «والله لأحبسنك في أقصى عملي أو تقول: القرآن مخلوق، تريد تعمل للسفياني؟»[(673)]. فلو كانت المحنة مذهبية محضة، لم يكن لتعيير أبي مسهر بـ «خيانة الدولة»، والعمل تحت سلطة السفياني (أبي العميطر)، أي سبب، غير أن هذا النص، وغيره من النصوص، يوضح أهداف المحنة، وأنها سياسية تلبس لبوس المذهب.

وتدل هذه الرواية على أن المأمون كان يتخذ إجراءات أمنية، فيضيء الغوطة من أعلى الجبل، فتنكشف له الأمور، وأنه كان يبثّ أصحاب الأخبار (أي المباحث) في حلقات العلم. فلعله أحسّ بحركة ما استدعته إلى هذا، لا سيّما أنه كان مشغولاً بقتال الروم والنهوض إليهم مرة بعد أخرى منذ غادر بغداد إلى دمشق سنة 215هـ[(674)]. ثم ذهابه إلى مصر، سنة 216هـ، وغضبه على بعض قادته وأخذ أموالهم[(675)]، ثم قتله بعض الخارجين عليه، سنة 217هـ[(676)]، ثم توجهه إلى الرقة، وأمره بتنظيم رواتب جند الشام، سنة 218هـ، وقتله بعض الخارجين[(677)]، وفي حمّى تلك الأجواء المشحونة بترتيب أمر المملكة، والقبض على الخارجين وتصفيتهم، استدعي أبو مسهر سنة 218هـ، وبدأت المحنة، ما يفيد بأن أسبابها سياسية.

3. رسائل الامتحان

لقد بدأت المحنة في الشام، كما أرى، لا في بغداد، ومن الرقة وردت الرسائل إلى بغداد.

أ. الرسالة الأولى

قامت الرسالة الأولى على أربعة أسس، يدور عليها الخطاب، والذي نحلله في ما يأتي:

• واجب الخليفة الديني

في حفظ «الدين والشرع ورعايتهما»، وهذا مفهوم في نظام «الخلافة» التي من واجباتها، كما يرى الفقهاء، رعاية شؤون الدين وحمل الناس عليه، يقول المأمون في رسالته: «إن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيتهم والتشمير لطاعة الله فيهم، واللهَ يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والإقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته»[(678)]. وإذًا، يرى الخليفة أن ما يقوم به هو واجب دينيّ، وكما أقام المهدي ديوان الزنادقة وتتبعهم، واستمر على سياسته من بعده الرشيد والهادي، ومنعوا الجدال والمناظرات حتى عهد الأمين، وكان هذا في مصلحة ذلك التيار البغدادي من أهل الحديث؛ تأتي هذه السياسة، وبالحجج ذاتها («حفظ الدين والشرع»)، لكن ليس ضد «زنادقة الأمس»، بل على خصومهم الذين لا يقدرون

الله حق قدره. وبالتحديد، هؤلاء الذين يرون كفر القائلين بخلق القرآن.

• ذم العامّة الذين لا يقدرون الله حق قدره

وهكذا يغدو «زنادقة الأمس» هم الذين على الحق، والعامّة من «الحشو» و«السفلة» على باطل. يقول المأمون: «وقد عرف أمير المؤمنين، أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له، ولا رؤية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، بضعف آرائهم، ونقص عقولهم، وخفائهم عن التفكير والتذكر»[679].

وتعيدنا لفظة «الحشو»، و«العامّة» إلى المتكلمين، وما جروا عليه من وصف تلك الطائفة من «أصحاب الحديث» بالحشوية. وليس كل المحدثين ينبزون بمثل هذا، وليس المعتزلة المتكلمون نائين عن الحديث وروايته، ولا أصحاب الرأي كذلك، ولكن الفريقين كليهما يشترطون شروطا صعبة لقبول الحديث، فما لم يوافق معاييرهم ردّوه، وكذلك أهل الحديث أنفسهم، فشروط البخاري ليست هي شروط مسلم.

ووصف المعتزلة بأنهم لا يأخذون بالحديث دعوى عريضة،

وكذلك وصف أصحاب الرأي. وكل القضية أنهم ليسوا، في الجملة، على منهج خصومهم في القبول والرد، وأنهم أشد ثقة باستدلالاتهم العقلية وأقيستهم من آراء خصومهم في الجرح والتعديل والقبول والرد، مع أن جميع شروط قبول الحديث ورده، ومقاييس قبول الرجال وردهم، فضلا عن انطباق المعايير على الرجال، كلها اجتهاد في اجتهاد، ومن حق الاجتهاد ذاته أن يكون «رأيا» غير ملزم، ولا يلزم منه البتة وصف الخصم بأنه يرد الحديث، فضلا عن رميه بالكفر والزندقة، لأنه، على التحقيق، يرد شروط من يقبل الحديث ولا يرد الحديث، وكما أنه يحق لمجتهد أن يضع شروطا تفضي إلى القبول برواية ما، فمن حق غيره أن يضع شروطا تفضي إلى رد تلك الرواية، والمسألة واسعة، وهذا كله يدور حول احتكار بعضهم الدين، من حيث يرى نفسه «منتجا» للدين الذي هو الحديث، لا منتجا لرأي اجتهادي خاضع للقبول والرد.

لقد كان الجاحظ، وهو ممن حضر الامتحان، وكتب عن ذلك، وأيده، ونافح عنه، يصف هؤلاء بأنهم «نابتة»، وهذا له دلالة تفيد أنهم «نبت جديد»، أتوا بـ «مذهب جديد»، وأنهم «حشوية». مع كون كل كتبه ملأى بالأخبار والآثار، كيف وهو يروي في كتبه عن أبي عبيد القاسم بن سلام[680]، وعن علي بن المديني[681]، شيخ البخاري، وهو، أي المديني، ممن ساءت علاقة أحمد بن حنبل به لأنه أجاب في المحنة.

• مناط المحنة

وهو القول بأن القرآن «قديم» غير مخلوق ولا حادث. قال المأمون عن هؤلاء «الحشو» و«السفلة» الذين يذمهم إنهم «ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه [...] ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيئ آرائهم، تزينا بذلك عندهم، وتصنعا للرئاسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم، ونغل أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم. فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورؤوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظا، والمخسوسون من الإيمان نصيباً، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه، والهائل على أعدائه، من أهل دين الله، وأحق من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، لا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد

استكمال حقيقة الإسلام، وإخلاص التوحيد، ومن عمي عن رشده وحظه من الإيمان بالله وبتوحيده، كان عما سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضل سبيلا. ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب في قوله، وتخرص الباطل في شهادته، من كذب على الله ووحيه، ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وإن أولاهم برد شهادته في حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه، وبهت حق الله بباطله»(682).

واضح هنا أن «مناط المحنة»، و«مربط الفرس» فيها، يقوم على ركنين: قول الخصوم إن القرآن قديم، وقولهم إن القرآن غير محدث وغير مخلوق.

إن لفظة «قديم» لفظة « كلامية» لا يستعملها أهل الحديث، ولكن المأمون أخذهم بـ «لوازم» قولهم، فمن لم يقل إن القرآن حادث، لزمه أنه قديم، أي لا سابق له وأنه هو الأول مطلقا وهذا لا ينطبق إلا على الذات الإلهية، ما يحيلنا إلى المعتزلة والجهمية في التوحيد، والمعتزلة توافق الجهم بن صفوان في التوحيد وتفارقه في العدل، وأرى من الجور وصف المعتزلة بأنهم جهمية هكذا بإطلاق، وهم جميعا ينفون تعدد القدماء، فالله وحده هو القديم، وكل ما سواه فحادث، ووجود قديم أو أكثر مع الله يعني أن هناك أكثر من إله، وهذا عندهم من الشرك.

كما يوضح هذا النص أنه لم تكن هناك تفرقة بين «حادث»، و«مخلوق»، لا عندهم ولا عند أحمد بن حنبل. لكنّ هذه التفرقة أتت لاحقا، إذ فرّق ابن تيمية بين الحادث والمخلوق، فأقر

بأن القرآن محدث وأنه حادث، تمامًا كما يريد المأمون، ولكنه أبى أن يقول إنه مخلوق.

ونرى هنا أن المأمون يتهم تلك الطائفة من المحدثين بأنهم «يدعون» إلى باطلهم، أي إنه يراهم «دعاة» إلى البدعة والباطل، وأنهم يجادلون بالباطل، أي إنهم ينطقون بهذا ويجادلون فيه، أي إنهم دعاة إلى «دولة جديدة»، بحسب منطق ذلك العصر. وقد ذكرنا أن الكلام في كون القرآن مخلوقًا ليس بجديد، بل هو سابق للمأمون بكثير. ونراه يعيب خصومه بـأنهم نسبوا أقوالهم (الباطلة في رأيه) إلى السنّة، وادعوا أنهم هم أصحاب السنة والجماعة، ونسبوا غيرهم إلى البدعة والفرقة، ما يعني اتهام الخليفة نفسه ووصفه بأنه يريد الفرقة مع أنه الخليفة الذي تهمه الجماعة وهو المنوط بها لا هم، وهو الذي يعنى بها، وهو المحور الذي تدور عليه، هذا عدا تجريحهم من يخالفهم وإسقاطه عدالته وشهادته، ما يعني أن الخليفة نفسه ومن يثق بهم في تسيير شؤون الرعية ساقطو العدالة والشهادة والتزكية. كل تلك المآلات تفضي إلى فساد سياسي، في نظر الخليفة، من دون شك، فكيف لو كان هذا موجهًا إلى جماهير الناس وعوامّهم؟ إنه تهييج لهم على السلطة، ودعوة مباشرة أو غير مباشرة إلى الخروج على الخليفة، لحساب من يصفون أنفسهم بأنهم هم «أهل الجماعة»، دون خليفة المسلمين الذي هو المعني الأول بالجماعة، بل هو ركنها الركين.

كانت تلك الطائفة، إذًا، تصف خليفة المسلمين بالكفر

والزندقة والبدعة، وأنه منحرف عن «الجماعة» وغير ذلك، لكن من دون تعيين. ومن المهم التنبيه هنا إلى أن مفهوم «الجماعة» مفهوم سياسي؛ إذ يعد من فارق الجماعة «خارجيا»، وهذا معناه أن من يسمون أنفسهم «أهل السنة والجماعة» يحتكرون لأنفسهم السير على الطريقة القويمة (السنة)، وأنهم هم «الجماعة»، ولا ننسى ارتباط لفظة «الجماعة» بعام الجماعة الذي صار فيه معاوية، عدو العباسيين، خليفة، وهذا، بلا مثنوية، منازعة للخليفة في أخص خصائصه (أي حفظ الجماعة)، وسلب لشرعيته، ونسبة الجماعة إلى طائفة من أهل الحديث هم رعاتها بدل الخليفة.

ويصف المأمون حال أولئك الخصوم، من وجهة نظره؛ فهم «شر الأمة»، وهم «رؤوس الضلالة»، وهم «يستطيلون على العامة»، ويداهنهم في القول من يريد أن يكون عندهم عدلا مقبول الشهادة، ما يعيدنا إلى الجرح والتعديل والأخذ عن المبتدع، ووجوب هجره واقصائه عن المناصب، وأنهم طالبون لـ «الرئاسة»، وهي السلطة الشعبوية «الرمزية» على الناس والجماهير (وقد تكلمنا سابقا عن مصطلح «أمير المؤمنين في الحديث»).

ومن هنا، يقلب المأمون الأمر عليهم، فيراهم هم المجروحين، الذين لا ثقة بهم، ولا تقبل شهادتهم، وليسوا بعدول، وهذا هو استعمال سلاح الخصم ضده، وقلب الطاولة عليه، لأن الذي من حقه عزل الناس من المناصب وتوليتهم هو الخليفة أو من ينيبه وليس هذا من حق المحدّثين، أو ربما يكون هذا منازعة في

شيء متفق عليه، أي إن الفريقين جميعًا متفقون على إقصاء المبتدع وتجريحه وعزله، لكن الخلاف واقع في من تقع عليه هذه الإجراءات، وهي على التحقيق إجراءات سياسية، الخليفة هو صاحب الحل والعقد فيها وليس أحدا من «الرعية».

• الحجاج القرآني

لم تخل الرسالة الأولى من الاحتجاج بالقرآن، وبالقرآن فقط، وسيأتي الحديث في حينه عن موقف أحمد بن حنبل من ظاهر القرآن، وكيف أنه يقدم ظاهر الحديث على ظاهر القرآن، وهذا في حد ذاته تعبير عن منهجين في النظر والاستدلال متصارعين، منهج يقدم ظاهر القرآن على ظاهر الحديث، ومنهج يقدّم ظاهر الحديث على ظاهر القرآن.

كان الاحتجاج بالقرآن فقط، من حيث إن القرآن هو الدليل الأول المعتمد عليه، وهو عين موقف الحنفية، أعني تقديم ظاهر القرآن على ظاهر الحديث، ولعل هذا مما يفسّر موقف أحمد بن حنبل الحادّ من الحنفية. فنجد المأمون يسرد الآيات سردًا للدلالة على مطلوبه، فيقول: «وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى: (إِنَّا جعلناه قرآنًا عربيًا) (الزخرف: 3)، فكلّ ما جعله الله فقد خلقه، وقال: (الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور) (الأنعام: 1)، وقال عز وجل: (كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق) (طه: 99)، فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها، وتلا به متقدمها، وقال: (الر كتاب

أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (هود: 1)، وكل محكَمٍ مفصل فله مُحكِمٌ مفصِل، والله محكِمٌ كتابه ومفصله، فهو خالقه ومبتدعه»[(683)]. ثم يعيب هؤلاء بأنهم لا يتدبرون القرآن ولا يتبعونه، ويحتج عليهم بالآية: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (محمد: 24)[(684)]، وكأنه يشير إلى أنهم اعتمدوا الروايات وتجاهلوا نصوص القرآن الكريم.

ب. الرسالة الثانية

وأمر المأمون صاحب شرطته وخليفته في بغداد، إسحاق بن إبراهيم الخزاعي، أن يرسل إليه بسبعة نفر ذكر أسماءهم، وهم: محمد بن سعد كاتب الواقدي، وأبو مسلم مستملي يزيد بن هارون (أي كاتبه، وهنا تحضر تصفية الحساب مع يزيد بن هارون عن طريق كاتبه)، ويحيى بن معين، وزهير بن حرب أبو خيثمة، واسماعيل بن داود (الجوزي البغدادي)[(685)]، واسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن إبراهيم الدورقي. وواضح هنا أن أحمد بن حنبل لم يكن منهم، وكان عاتباً عليهم أشدّ العتب، وقال فيهم: «لو كانوا صبروا وقاموا لله عز وجل، لكان الأمر قد انقطع، وحذرهم الرجل، يعني المأمون، ولكن لما أجابوا وهم عين البلد، اجترأ على غيرهم»، وكان أحمد إذا ذكرهم يغتم، ويقول: «هم أوّل من ثلم هذه الثلمة، وأفسد هذا الأمر»[(686)].

خمسة من هؤلاء السبعة (ولم أجد كبير شيء عن الباقيَيْن)

كانوا على اتصال بيزيد بن هارون:

أما محمد بن سعد، فكان ممن حدّث عن يزيد بن هارون، وكتابه الشهير الطبقات الكبرى حافل بما رواه عن يزيد بن هارون سماعاً وتصريحاً بالتحديث.

وأبو مسلم مستملي يزيد بن هارون (ت. نحو 224هـ)، اسمه عبد الرحمن بن يونس، كان يدخل بصحبة يزيد بن هارون على منصور بن المهدي[(687)]، الذي أراده البغداديون أن يكون خليفة لهم بدل المأمون، وذكرنا قصته، وهو (أي أبو مسلم) الذي استتاب بشرا المريسي، لقوله بخلق القرآن، قبيل دخول المأمون بغداد[(688)]، ما يدل على أنه من رؤوس «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

أما يحيى بن معين (ت. 233هـ) فقد كان على اتصال بيزيد بن هارون، ويخبر عنه كثيرا في كتابه الشهير تاريخ ابن معين[(689)]، كما كان على صلة وثيقة بأحمد بن حنبل. وكان على اتصال بأحمد بن نصر الخزاعي[(690)] الذي قتله الواثق لخروجه.

أما أبو خيثمة زهير بن حرب، فروى عن يزيد بن هارون[(691)]، ويذكر أحمد بن حنبل أنه هو من كنّاه أبا خيثمة، وقد كانت كنيته أبا محمد أو أبا أحمد[(692)]، فغلبت عليه كنيته

هذه واشتهر بها، وهذا يعني أن علاقته بأحمد علاقة وثيقة، وكان على صلة بأحمد بن نصر الخزاعي[(693)]، وأحمد بن أبي خيثمة معدود في الحنابلة، وله في طبقات الحنابلة ترجمة خاصة به[(694)].

وأحمد بن إبراهيم الدورقي (ت. 246هـ) من تلاميذ يزيد بن هارون، حدّث عنه[(695)]، وكان على صلة بأحمد بن نصر الخزاعي[(696)] الذي خرج على الواثق فقتله. وكان على صلة بأحمد بن حنبل أيضًا، وحدّث عنه[(697)]، وروى عنه عبد الله بن أحمد في كتابه السنة[(698)]، وهذا غريب، فإن أحمد هجر كل من أجاب في المحنة ولم يرو عنه، وضرب عليه في المسند، لكن ابنه عبد الله يكثر الرواية عن أحمد بن إبراهيم الدورقي، وترجم له ابن أبي يعلى الفراء في طبقات الحنابلة[(699)]، فهل كان الحنابلة في هذا حقًا حنابلة؟ وهل ساروا حقًا على خطى أحمد بن حنبل؟

دعاهم إسحاق بن إبراهيم، وتلا عليهم رسالة المأمون، «فأُشخصوا إليه، فامتحنهم وسألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعا أن القَرآن مخلوق، فأشخصهم إلى مدينة السلام وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم داره، فشهر أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث، فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون، فخلى سبيلهم وكان ما

فعل من ذلك إسحاق بن إبراهيم بأمر المأمون»[(700)].

ج. الرسالة الثالثة

وقد أعاد فيها المأمون بعض ما ذكره في الرسالة الأولى، من وظيفة الخليفة في حفظ الدين والشرع ورد الناس إليهما. وتحدث عن القرآن وأهميته بصفته المرجع الأول للمسلمين، فقال: «ومما بينه أمير المؤمنين برؤيته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره، وجليل ما يرجع في الدين من وكفه وضرره، ما ينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله إماما لهم، وأثرا من رسول الله وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم باقيا لهم، واشتباهه على كثير منهم، حتى حسن عندهم، وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقا، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بأن به عن خلقه، وتفرد بجلالته، من ابتداع الأشياء كلها بحكمته وإنشائها بقدرته، والتقدم عليها بأوليته التي لا يبلغ أولاها، ولا يدرك مداها، وكان كل شيء دونه خلقا من خلقه، وحدثا هو المحدث له، وإن كان القرآن ناطقا به ودالا عليه، وقاطعا للاختلاف فيه، وضاهوا به قول النصارى في دعائهم في عيسى بن مريم: أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله»[(701)]. وهكذا يهاجم «الخليفة» (الذي يريد الحفاظ على الدين والشرع)، أولئك الذين ينفون أن يكون القرآن مخلوقا، بكونهم مشابهين للنصارى في اعتقادهم قدم عيسى بن مريم، من حيث كونه هو أيضا كلمة الله.

ثم يفيض في الاستدلال بالقرآن، فيقول: «والله عز وجل

يقول: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)، وتأويل ذلك: إنا خلقناه، كما قال جل جلاله: (وجعل منها زوجها ليسكن إليها) (الأعراف: 189)، وقال: (وجعلنا الليل لباسا. وجعلنا النهار معاشا) (النبأ: 10-11)، (وجعلنا من الماء كل شيء حي) (الأنبياء: 30)، فسوى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصنعة، وأخبر أنه جاعله وحده، فقال: (بل هو قرآن مجيد. في لوح محفوظ) (البروج: 21-22)، فدل ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن، ولا يحاط إلا بمخلوق، وقال لنبيه: (لا تحرك به لسانك لتعجل به) (القيامة: 16)، وقال: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) (الأنبياء: 2)، وقال: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته) (الأنعام: 21)، وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم إنهم قالوا: (ما أنزل الله على بشر من شيء) (الأنعام: 91)، ثم أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله: (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) (الأنعام: 91)، فسمى الله تعالى القرآن قرآنا وذكرا وإيمانا ونورا وهدى ومباركا وعربيا وقصصا، فقال: (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن) (يوسف: 3)، وقال: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) (الإسراء: 88)، وقال: (قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) (هود: 13)، وقال: (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) (فصلت: 42)

فجعل له أولا وآخرا، ودل عليه أنه محدود مخلوق»[(702)]. وهو يؤكد ما أسلفناه أن في هذا دلالة على حرص المأمون على أن

يحاجج «أهل الحديث» بالقرآن وبالقرآن وحده.

وسيأتي في مجريات المحنة، اعتراف أحمد بن حنبل بأنهم كانوا يحتجون عليه بظاهر القرآن فيخصمونه، وحين يحتج عليهم بالسنة يخصمهم.

ثم يؤكد المأمون «حجب الثقة» و«التزكية» و«العدالة» (وهذا هو منهج التعامل مع المبتدع، إسقاط الثقة به وعدالته)، عن هؤلاء الذين يراهم مبتدعة، ويأمر صاحب شرطته، إسحاق بن إبراهيم، بأن يمتحن مزيدًا من الشيوخ[703]. فأحضر مجموعة من الشيوخ منهم أحمد بن حنبل.

4. صور من طريقة الامتحان في عهد المأمون

لم تخلِ علينا كتب التاريخ بذكر صور الامتحان التي جرتِ في عهد المأمون وكيف جرى الخطاب بين الممتحِن والممتحن. وفيما يأتي صور لطريقة الامتحان التي جرت مع بعض الشيوخ الذين امتحِنوا، نذكرها على طولها لما فيها من قرائن.

أ. الصورةَ الأولى: امتحان بشر بن الوليد

كان بشر بن الوليد[704] (ت. 238هـ) حنفي المذهب من أصحاب الرأي، تلميذا للقاضي أبي يوسف، وكان متعبدا، واسع الفقه، وولي القضاء للمأمون عدة مرات. ولم يكن حسن العلاقة بقاضي قضاة المأمون يحيى بن أكثم، ولم يكن يراه عدلا لمسائل أخلاقية.

لم يجب بأن القرآن مخلوق، ولكنه أيضًا لم يكن يقول إنه غير مخلوق، بل يقول: «كلام الله»، ويسكت، فكان من «الواقفة» الذين نُسب إلى أحمد بن حنبل أنه جعلهم أشد طوائف الجهمية. ومن أَجل هذا تركه أهل الحديث، رغم صدقيته الشديدة، ونزاهته التي يضرب بها المثل، وحسن سيرته في القضاء، بل إن التزامه بأن القرآن كلام الله من دون تفصيل يبدو أقرب إلى نهج الصحابة والتابعين الذين لم يرد عن أحد منهم تصريح بأن القرآن مخلوق ولا أنه غير مخلوق. قيل فيه: «لا أعلم ببغداد رجلا من أهل الأهواء من أهل الرأي والرافضة، إلا كانوا معينين على أحمد بن حنبل، ما خلا بشر بن الوليد الكندي؛ رجل من العرب»(705)، وتوكيد عروبة بشر بن الوليد هنا، في ذكر خصومة أحمد، تدل على أن خصوم أحمد كانوا من العجم، لكن هذا الرجل، كما يوحي هذا النص، إنما لم يعادِ أحمد إلا لأنه كان من العرب. وهذا يصبّ في سياق العرب والعجم الذي ذكرته مرارا.

وهذه صورة الامتحان بين إسحاق بن إبراهيم وبين بشر بن الوليد(706):

- ما تقول في القرآن؟

- قد عرّفت مقالتي لأمير المؤمنين غير مرة! (واضح هنا أن محاققة المأمون للناس في خلق القرآن ليست فقط بعد المحنة، بل يفيد هذا النص أن المسألة كانت على مراحل، ولها خطوات).

- فقد تجدّد من كتاب أمير المؤمنين ما قد ترى.
- أقول: القرآن كلام الله.
- لم أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟
- الله خالق كل شيء.
- ما القرآن شيء؟
- قال: هو شيء.
- فمخلوق؟
- ليس بخالق.
- ليس أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟
- ما أحسن غير ما قلت لك، وقد استعهدت أمير المؤمنين ألا أتكلم فيه، وليس عندي غير ما قلت لك.

ثم أتى إسحاق بن إبراهيم بجملة مكتوبة عامّة تنفي عن الله التشبيه كله، في كل معنى، وفي كل وجه، وهي هكذا: «أشهد ألّا إله إلا الله أحدا فردا، لم يكن قبله شيء ولا بعده شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه».

فأقر بشر بن الوليد بما فيها، من دون أي غضاضة، وكأن المأمون كان يرضى بهذه الجملة العامة على نفي التشبيه مطلقًا ومن كل وجه. ويأخذ على هذا التوقيعات والتعهدات، ربما ليكون حجّة له فيما بعد، لو أن أحدا غيّر رأيه، أو أعلن خلاف ما وقع

عليه.

وعلى أي حالٍ، تبدو هذه العبارة سليمة من كل شائبة، وأزعم أن أحدا لو قرأها على أي مسلم لما رأى فيها إلا التوحيد الحق والتنزيه المطلق، غير أن الأمر، في تلك الأحداث والسياقات، ليس بهذهٍ السهولة. ففي الاتفاق على هذه الجملة العامّة خلاف كبير جدا بين أتباع أحمد بن حنبل، ولا سيّما ابن تيمية ومدرسته، وبين خصومهم من جميع الطوائف التي يجادلونها؛ أشعرية ومعتزلة وشيعة وإباضية.

ب. الصورة الثانية: امتحان علي بن أبي مقاتل

لم أجد ترجمة تشفي الغليل لعلي بن أبي مقاتل هذا، إلا أنه روى حديثا عن محمد بن الحسن الشيباني، عن أبي حنيفة، تشي بأنه من الحنفية، ومن أصحاب محمد بن الحسن[(707)]. وهكذا كان الحوار[(708)]:

- ما تقول يا عليّ؟

- قد سمّعت كلامي لأمير المؤمنين في هذا غير مرة، وما عندي غير ما سمع (وهذه قرينة أخرى على أن الامتحان كان يجري من دون إعلانٍ، قبل تعميم المحنة وإعلانها).

فامتحنه بالرقعة فأقر بما فيها، ثم قال:

- القرآن مخلوق؟

- القرآن كلام الله.

- لم أسألك عن هذا.

- هو كلام الله، وإن أمرنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا (وذكر السمع والطاعة هنا يشير إلى توكيده أنه ليس بخارج على الخليفة).

فهذا أيضًا، حنفيّ، فيما يبدو، ويتجه اتجاه «الواقفة».

ج. الصورة الثالثة: امتحان أبي حسان الزيادي

واسمه الحسن بن عثمان (ت. 243هـ)، سمّي الزيادي لأن أحد أجداده تزوج أمّ ولد لزياد بن أبيه القائد الأموي الشهير، ولعل شبهة الأموية هذه لهاً علاقة بامتحانه، ويعد شخصية فريدة، فقد كان من تلاميذ الوليد بن مسلم الدمشقي (الذي كان يؤكد اقتراب خروج السفياني)، وهو قاض وفقيه حنفي[(709)]، كان من خاصة ابن أبي دؤاد، وقد قرّبه المتوكل عندما تولى الخلافة وعينه قاضياً، وهو أوّل من حكم بـ «القتل» على «رافضي» شتم أبا بكر وعمر وعائشة، في عهد المتوكل، ولم يحدث هذا قبل هذه المرة قطّ[(710)]، فيما أعلم.

عرض إسحاق بن إبراهيم الرقعة التي فيها الجملة المذكورة سابقًا، فأقر بما فيها بلا تردد، وقال إن من ينكرها «كافر»[(711)]. ثم جرى الامتحان[(712)]:

- القرآن مخلوق هو؟

- القرآن كلام الله والله خالق كل شيء، وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا، فصار يقيم حجنا وصلاتنا، ونؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، إن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا (أخذ الزيادي الطريق من آخره، فأقر مباشرة بالموالاة والاعتراف بالسلطة للخليفة، هذا الربط هنا قرينة قوية على أن المحنة سياسية تتلبس لبوس المذهب والعقيدة).

- القرآن مخلوق هو؟

- (أعاد أبو حسان الكلام ذاته مؤكدًا السمع والطاعة للخليفة).

- إن هذه مقالة أمير المؤمنين.

- قد تكون مقالة أمير المؤمنين ولا يأمر بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن أخبرتني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول، قلت ما أمرتني به، فإنك الثقة المأمون فيما أبلغتني عنه من شيء، فإن أبلغتني عنه بشيء صرت إليه.

- ما أمرني أن أبلغك شيئًا (وهنا يتدخّل علي بن أبي مقاتل، قائلًا: «قد يكون قوله كاختلاف أصحاب رسول الله في الفرائض والمواريث، ولم يحملوا الناس عليها»، تأكيدا أن هذه مسألة يسوغ فيها الخلاف كما ساغ في غيرها، وهذه قرينة أيضا تبيّن أن الأمر عند هؤلاء لا يؤدي إلى التكفير، تأكيدا من علي بن أبي مقاتل أنه ليس كأصحاب الحديث المعنيين، الذين يطلقون أحكام الكفر

والزندقة).

- ما عندي إلا السمع والطاعة، فمرني آتمر.

- ما أمرني أن آمرك، وإنما أمرني أن أمتحنك.

د. الصورة الرابعة: امتحان أحمد بن حنبل(713)

- ما تقول في القرآن؟

- كلام الله (نلاحظ هنا أن أحمد بن حنبل لم يقل إنه غير مخلوق، فشابه الواقفة؛ كلام الله وكفى).

- أمخلوق هو؟

- كلام الله ولا أزيد عليها (ويبدو أن هذا قول أحمد في البداية، أي قول الواقفة، لكنه بعد ذلك، صار ينص على أن القرآن غير مخلوق، ويحكم بضلال من لم يزد شيئًا على أنه كلام الله، ما يعني أن عقيدة أحمد في القرآن، والتي صارت عقيدة «أهل السنة» مرّت بتحوّلات، ما لم نؤوّل ونتجاوز ظاهر العبارات، وهنا يحضر «المتخيل»).

وهنا يعرض إسحاق بن إبراهيم تلك الرقعة التي فيها الجملة السابقة: «أشهد أن لا إله إلا اللّٰهُ أحدا فردا، لم يكن قبله شيء ولا بعده شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه». قال الطبري: «فلما أتى على (ليس كمثله شيء)، قال: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (الشورى: 11)، وأمسك عن 'لا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني،

ولا وجه من الوجوه'»[(714)]. مع أن لفظة السميع البصير لا ينكرها مسلم، واعتراض أحمد هنا يبدو خارج محل النزاع، على الأقل في وجهة نظر خصومه، وهنا يتدخل رجل يقال له ابن البكّاء ليقول لإسحاق بن إبراهيم: «أصلحك الله! إنه يقول إنه سميع من أذن، بصير من عين»[(715)]. هاهنا يلتفت إسحاق بن إبراهيم إلى أحمد:

- ما معنى قوله: «سميع بصير»؟
- هو كما وصف نفسه.
- فما معناه؟

- لا أدري، هو كما وصف نفسه[(716)] (وهذه العبارة تفيد أن أحمد يتجه في هذا اتجاها لا أدريا تفويضيا، بخلاف مدرسة الإثبات التي تثبت وجود معنى محدد للآية. والتفويض معناه أننا نؤمن أنه سميع بصير، ولكن لا ندري أكثر من هذا، وهذا معنى عبارة: «نقرها ونمرها»، الشهيرة عن بعض العلماء الكبار ممن يسمون «السلف»، وتصريح أحمد بأنه لا يدري ما معنى عبارة «سميع بصير»، أقرب إلى التفويض منه إلى الإثبات[(717)]، لكن اعتراض أحمد على نفي تشبيه الخالق بالمخلوق في كل وجه من الوجوه أو معنى من المعاني مستغرب، إلا إذا كان تفويض أحمد، كما أفهمه، هو إثبات معنى عام معلوم في اللغة مع التوقف في تحديد تفاصيله، أو أن يكون فهم من هذه الجملة أنها إقرار

بخلق القرآن، على أساس أن نفي خلقه عند خصومه يعد تشبيهًا، ثم سينفي ابن تيمية من وراء القرون هذا النفي المطلق للتشبيه[(718)]، فلا بدّ عنده - أي عند ابن تيمية - من ضرب من التشبيه، وهكذا ينقسم الحنابلة أنفسهم في فهم مراد أحمد ويبقون على أكثر من مدرسة، كما سنبينه في الفصل الخامس، وهاهنا يحضر «المتخيل»، ويبدّع كل فريق أخاه تنازعًا في فهم مذهب أحمد بن حنبل).

لم تكن المجالس، في البداية، إلا محاققات، وتسجيلًا للأقوال، لا أكثر من هذا.

5. الحلقة الأخيرة في محنة المأمون: تقييد أحمد وإرساله إلى طرسوس

بلغت المأمون إجاباتُ الشيوخ الذين أصرّوا على أن القرآن «كلام الله» فقط، فيرسل برسالة أخرى، بعد تسعة أيام، يصدِّرها بهذه العبارة: «بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فقد بلغ أمير المؤمنين كتابك جواب كتابه كان إليك، فيما ذهب إليه متصنعة أهل القبلة وملتمسو الرئاسة، فيما ليسوا له بأهل من أهل الملة من القول في القرآن»[(719)].

لقد نصّ المأمون هنا على «الرياسة»، والسعي لها، وهذا ما يعيدنا إلى أنه صراع متعلق بالسلطة. إنه تصريح بأن القضية هي الرياسة، وأنهم لا يقولون ما يقولونه إلا للرياسة، وهذا ما يعيدنا

كذلك إلى النص الذي سبق أن نقلناه من كتّاب بغداد لابن طيفور، في أوائل قدوم المأمون بغداد، حين عدّد الطوائف ما بين «متبع لهواهٍ ذاب عن رئاسةٍ اعتقدها، وطائفة قد اتخذ كل رجل منهم مجلسا اعتقد به رئاسة، لعله يدعو فئة إلى ضرب من البدعة»[(720)].

فهاجس «الرياسة» إذًا، حاضر عند المأمون، منذ ما قبل المحنة بعقد ونصف العقد من الزمان، وها هو ذا حاضر الآن، وسنراه لاحقا في مجريات المحنة في عهد المعتصم.

ويؤكد ما ذكرناه مرارا من أنها معركة سياسية، أمر المأمون بامتحان عمه إبراهيم بن المهدي، الذي بويع على الخلافة وهو الذي بأمره استتيب بشر المريسي قبيل ورود المأمون بغداد، وكان ذا علاقة جيدة بيزيد بن هارون وتلاميذه[(721)].

وما يهمنا من رسالة المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم، وقد عدّد فيها مثالب جميع الشيوخ - وقد ذكرنا أنه كان يطلق جهاز مباحثه على مجالس العلم - ما قاله فيها عن أحمد: «وأما أحمد بن حنبل وما تكتب عنه، فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة وسبيله فيها، واستدل على جهله وآفته بها»[(722)]. وكأن العبارة تفيد أن المأمون فهم منها من أحمد التفويض، أي الجهل بمعاني آيات الصفات، ولهذا ذكر الجهل هنا، وأنه استدل بجواب أحمد عليه.

لتختتم الرسالة بأمر المأمون صاحبَ شرطته أن يعيد الامتحان،

فمن لم يقر بخلق القرآن، فليحمل موثقًا بالسلاسل إلى «عسكر أمير المؤمنين»[(723)](#).

أعيد الامتحان، فأقر الجميع بما شاء الخليفة، وبقي ثلاثة أفراد، منهم أحمد بن حنبل، الذي قيّد هو ورفيقاه، عبيد الله بن عمر القواريري، ومحمد بن نوح، وأعيدت عليهم المحنة وهم مقيدون، فتراجع القواريري، وبقي أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح وحملا، وهما مشدودان بالحديد، إلى طرسوس، غير أن المأمون مات[(724)](#)، لتدخل المحنة مرحلة جديدة، أشدّ إثارة، ويكون فارسها المجلّي، أحمد بن حنبل بلا منازع.

ثانيًا: المحنة في عهد المعتصم

لا مصادر معاصرة للمحنة أو قريبة منها تذكر مجرياتها في عهد المعتصم، إلا المصادر الحنبلية فقط، في ما رواه حنبل بن إسحاق بن حنبل (وهو ابن عمّ أحمد) في كتابه ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل[(725)](#)، وصالح بن أحمد بن حنبل (كان عمره زمن المحنة خمس عشرة سنة) في كتابه سيرة الإمام أحمد، وما أشار إليه الجاحظ في رسالته إلى بعض أهل الحديث، يعبر فيها عن أحمد بـ «صاحبكم»، ولعل هذا المحدّث الذي أرسل إليه الجاحظ هو علي بن المديني، فإن الجاحظ يروي عنه في كتبه. أما الطبري فقد توقف في المحنة عند موت المأمون، وصمت بعدها صمتًا مطبقًا، ولعل صمته المطبق هذا بسبب خصومة الحنابلة له، فقد

جرت بينه وبينهم وقائع، وهو لم يعدّ أحمد بن حنبل من الفقهاء البتّة، حتى تدخلت الشرطة، وكان الحنابلة يمنعون الناس عن الدخول عليه، كما سيأتي لاحقًا، وهذا ينبيك عن سلطة الحنابلة في زمنه. وكذلك الزبير بن بكار (ت. 256هـ) لم يتحدث إلا عن محنة أبي مسهر، فقط، ولم يعرج البتة على غير ذلك[(726)].

مجبرون نحن، إذًا، أن نعود إلى المصادر المعاصرة للمحنة، لأنه لا مصادر أخرى أوثق وأدقّ غيرها.

1. هل كان أحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة معتزليًا؟

وفي عهد المعتصم يظهر أحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة، الحنفي، ولئن كان كثيرون يرونه معتزليًا، بل إن أبا القاسم البلخي المعتزلي ذكره في «الفقهاء» الحنفية من المعتزلة، ولم يعرّج البتّة على المحنة[(727)]، ولئن كان فهمي جدعان يدّعي أن ابن أبي دؤاد «انعقد الإجماع على انتسابه إلى الاعتزال»[(728)]، فإن القاضي عبد الجبار لم يترجم له بوصفه رجلا من رجالات المعتزلة، ولم يترجم له في طبقاته ترجمة مستقلة البتة، وانما ذكره عرضا في ترجمة جعفر بن حرب، وأن ابن أبي دؤاد كأن يجبره على الحضور للمناظرة[(729)]، هذا أولًا. أما ثانيًا فإن ابن تيمية، وهو من أشد خصوم المعتزلة بلا منازع، ينفي أن يكون ابن أبي دؤاد معتزليًا، ولكنه يراه جهميًا، ويثبت أن أكثر المتكلمين الذين ناظروا أحمد بن حنبل لم يكونوا معتزلة، وفي كلام ابن تيمية

ما يخالف من زعم أن المعتزلة هم مشعلو المحنة وهم سببها وهم قادتها، وأن الدولة كانت معتزلية، فيقول: «إن ابن أبي دؤاد كان قد جمع للإمام أحمد من أمكنه من متكلمي البصرة وبغداد وغيرهم ممن يقول: إن القرآن مخلوق، وهذا القول لم يكن مختصا بالمعتزلة كما يظنه بعض الناس، فإن كثيرا من أولئك المتكلمين أو أكثرهم لم يكونوا معتزلة، وبشر المريسي لم يكن من المعتزلة، بل فيهم نجارية ومنهم برغوث. وفيهم ضرارية. وحفص الفرد الذي ناظر الشافعي كان من الضرارية أتباع ضرار بن عمرو. وفيهم مرجئة، ومنهم بشر المريسي. ومنهم جهمية محضة، ومنهم معتزلة وابن أبي دؤاد لم يكن معتزليا، بل كان جهميا ينفي الصفات، والمعتزلة تنفي الصفات، فنفاة الصفات الجهمية أعم من المعتزلة»[730].

ويقول كذلك: «وكان أحمد بن أبي دؤاد قد جمع له نفاة الصفات القائلين بخلق القرآن من جميع الطوائف. فجمع له مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث من أكابر النجارية أصحاب حسين النجار. وأئمة السنة - كابن المبارك وأحمد، وإسحاق والبخاري وغيرهم - يسمون جميع هؤلاء: جهمية. وصار كثير من المتأخرين - من أصحاب أحمد وغيرهم - يظنون أن خصومه كانوا المعتزلة. ويظنون أن بشر بن غياث المريسي - وان كان قد مات قبل محنة أحمد وابن أبي دؤاد ونحوهما - كانوا معتزلة. وليس كذلك. بل المعتزلة كانوا نوعا من جملة من يقول القرآن مخلوق. وكانت الجهمية أتباع جهم والنجارية أتباع حسين النجار

والضرارية أتباع ضرار بن عمرو والمعتزلة هؤلاء يقولون: القرآن مخلوق»(731).

ويقول في كتابه النبوات، وهو من أواخر ما كتب: «وكذلك أحمد بن حنبل خصومه من أهل الكلام هم الجهمية الذين ناظروه في القرآن، مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث، صاحب حسين النجّار، وأمثاله. ولم يكونوا قدريّة»(732). وهذا نص قاطع.

وما على هذا مزيد، بعيدًا عن تحليل فهمي جدعان الذي حاول تبرئة أحمد بن أبي دؤاد (الذي يدعي الإجماع على اعتزاله)، والقاء التهمة على بشر المريسي. وأرى ابن تيمية يحسم النزاع، فلا ابن أبي دؤاد من المعتزلة ولا بشر المريسي هو شيطان المحنة، كما يعبر جدعان. بل القضية، في ترجيحي، هي ما ادعيته أنا من أن المأمون جاءٍ من خراسان وهو على مذهب شيعته الخراسانيين تشيعا وتجهما، في سياق النزاع الذي أوضحته بين فريقين عجمي وعربي، وقد تفطن ابن تيمية إلى تجهّم خراسان، وليس له مصلحة في تبرئة المعتزلة على أي حال لو كان من المقلدين، فقال عن الجهمية: «فإنهم في إمارة المأمون قووا وكثروا، فإنه قد كان بخراسان مدةً واجتمع بهم»(733). ويستنتج ابن تيمية أيضا أن كثرة الردّ على الجهمية في خراسان والمشرق دلالة على شيوع مذهبهم وحضورهم فيقول: «ثم ظهر جهم من ناحية المشرق من ترمذ، ومنها ظهر رأي جهم، ولهذا

كان علماء السنة بالمشرق أكثر كلامًا في رد مذهبهم من أهل الحجاز والشام والعراق»[(734)].

ولا أدلّ على أن ابن أبي دؤاد ليس معتزليًا من احتجاجه بالقدر، فقد أورد ابن خلكان، قال: «وكان ابتداء اتصال ابن أبي دؤاد بالمأمون أنه قال: كنت أحضر مجلس القاضي يحيى بن أكثم مع الفقهاء، فإني عنده يومًا إذ جاءه رسول المأمون فقال له: يقول لك أمير المؤمنين: انتقل إلينا وجميع من معك من أصحابك، فلم يحب أن أحضر معه، ولم يستطع أن يؤخرني، فحضرت مع القوم، وتكلمنا بحضرة المأمون فأقبل المأمون ينظر إليّ إذا شرعت في الكلام ويتفهم ما أقول ويستحسنه، ثم قال لي: من تكون؟ فانتسبت له، فقال: ما أخرك عنا؟ فكرهت أن أحيل على يحيى، فقلت: حبسة القدر وبلوغ الكتّاب أجله، فقال: لا أعلمن ما كان لنا من مجلس إلا حضرته، فقلت: نعم يا أمير المؤمنين، ثم اتصل الأمر»[(735)]، والمعتزليّ لا يحتج بالقدر، ولا يقول إن «القدر» أخرني.

ولعل هذا موضع ملائم للحديث عن شخصية أحمد بن أبي دؤاد، لتكون أساسًا لوزن ما قيل عنه في المحنة.

يقول الخطيب البغدادي في تاريخه: «ولي ابن أبي دؤاد قضاء القضاة للمعتصم، ثم للواثق، وكان موصوفًا بالجود والسخاء، وحسن الخلق ووفور الأدب، غير أنه أعلن بمذهب الجهمية، وحمل السلطان على امتحان الناس بخلق القرآن»[(736)].

وقد ناقشنا هذا من قبل، وكفانا ابن تيمية إياه، والقرائن تدل عليه، فقد كان المأمون يفكّر في إعلان القول بخلق القرآن في الدولة منذ ورد بغداد، وهو قائل به مذ كان في خراسان، بل ربما لا نفهم محاكمة بشر المريسي على يد يزيد بن هارون و«الخليفة» إبراهيم بن المهدي الذي خلع المأمون، إلا في إطار الصراع بين بغداد وخراسان، وبين التيار العجمي والتيار العربي (ذكرنا موقف المأمون من العجم وتفضيله إياهم، وكذلك المعتصم صرّح بتفضيله العجم)[737]، من حيث إن خراسان هي عشّ الجهمية وبغداد عِش المحدّثين. ولا يعدو كلام الخطيب هنا أن يكون كلاما مغلوطا، ربما كان هذا لمكان ابن أبي دؤاد ومنصبه قاضيا للقضاة، إذ ليس هو الداعي، وقد بدأت المحنة منذ المأمون، أي قبل أن يلي ابن أبي دؤاد منصبه، فالداعي، إذا، هو المأمون، وهي فكرة المأمون، وهو الذي بدأها واقترحها، وهو الذي أوصى بها المعتصم، وقال له: «خذ بسيرة أخيك في القرآن»[738]، ولا أرى تلك المحاولات التي تروم تجنيب المأمون المسؤولية عن المحنة، إلا محاولات تبرئة «السلطان»، وهي محاولات نراها حتى هذا اليوم، لتبرئة السلطان واتهام «بطانته».

ووصف الذهبي ابن أبي دؤاد بأنه كان «موصوفا بالجود والسخاء وحسن الخلق وغزارة الأدب»، وينقل أنه «لولا ما وضع نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن عليه»[739].

وورد أنه كان «يرقّق قلب المعتصم على أهل الكرخ»، الذين

غلب عليهم التشيع فيما بعد، وقد نفهم من «ترقيق قلب» المعتصم عليهم أنه لم يكن يميل إليهم، قال الذهبي: «قال عون بن محمد الكندي: لعهدي بالكرخ، ولو أن رجلا قال: ابن أبي دواد مسلمٌ، لقتل. ثم وقع الحريق في الكرخ، فلم يكن مثله قط. فكلم ابن أبي دواد المعتصم في الناس، ورققه إلى أن أطلق له خمسة آلاف ألف درهم، فقسمها على الناس، وغرم من ماله جملةً، فلعهدي بالكرخ، ولو أن إنسانا قال: زر أحمد بن أبي دواد وسخٌ، لقتل»[(740)].

ولمثل مكارم الأخلاق هذه، ولكونه قاضي القضاة المهيب الرزين، لا يقبل العقل أن يقول للمعتصم في حق أحمد بن حنبل أثناء المحنة: «اسقني دمه يا أمير المؤمنين». مثل هذا لا يصدر عن شخصية كهذه، وسيأتي في هذا مزيد تفصيل.

2. بين يدي المعتصم

مات المأمون، فأعيد أحمد بن حنبل إلى سجن العامّة ببغداد. وكان مسموحا له، في أكثر الأحيان، باستقبال ذويه وأصحابه، وإقرائهم الحديث، وكان قيده «قيدا واسعا»، كما يقول حنبل بن إسحاق[(741)]. فكان من السهل عليه أن يحرّكه، غير أن حنبل بن إسحاق يحترز فيقول إن هذه «السعة في القيد»، كانت من دون علم إسحاق بن إبراهيم[(742)]. وكانوا يأتون بالماء البارد إليه في السجن[(743)]، كما يأتون له بالطعام وما يحتاجه[(744)]، أي إنه

سجن موسّع عليه فيه، وليس هو معزولًا عن محبيه وأقربائه. وقد شبه أحمد بن حنبل نفسه في السجن بالصحابي حجر بن عدي الذي قتله معاوية بن أبي سفيان، قال أحمد معقبًا: «أولئك أنكروا شيئًا، ونحنُ دُعينا إلى الكفر»(745). ولعل وجه الشبه بينهما هو الخذلان الذي لقيه حجر، إذ أسلمه الجميع، على أن حجر بن عدي قُتِل، وغدا بطلًا في أعين الناس، لكن أحمد بن حنبل لم يقتل، وربما كان يغلب على ظنه أنه سيقتل، وسيبقى هذا الظن ملازما له رغم تطمينات ابن أبي دؤاد، كما سيأتي، أنه لن يقتل، ولكن ضرب بعد ضرب، حتى يخضع.

أقام أحمد في السجن، منذ المأمون وإلى أن ضُرِب، نيفًا وثلاثين شهرًا، كما يقول حنبل بن إسحاق(746)، وثمانية وعشرين شهرًا كما يقول ابنه صالح(747).

أ. عمّ أحمد يطلب المناظرة

كانت المحنة كأنها انتهت بسجن أحمد، غير أنه بقي في السجن طوال تلك المدّة، وكان عمّه إسحاق بن حنبل يتردد على أصحاب السلطة لينظروا في حاله، فاقترح على إسحاق بن إبراهيم أن تتم مناظرته، قال حنبل بن إسحاق لصاحب الشرطة: «الأمير على ما يحبه من ابن أخي، لم يجحد التنزيل، وإنما اختلفوا في التأويل، فاستحل منه ما استحلّ من السجن الطويل. يا أيها الأمير، اجمع له الفقهاء والعلماء»، يقول حنبل بن إسحاق: «قال أبي: ولم أذكر

له أهل الحديث والآثار»[(748)]، فما كانت المحنة الثانية، في عهد المعتصم إلا بطلب من إسحاق بن حنبل عمّ أحمد، وواضح هنا البينونة الواضحة عنده بين الفقهاء والعلماء، وأهل الحديث والآثار، وأنهما كانا بالفعل اتجاهين متباينين. ويثير العجب أن إسحاق بن إبراهيم استغرب هذا الطلب، حتى إنه سأل عمّ أحمد: «وترضى؟»[(749)]، ذاك أن أهل الحديث ينهون عن مناظرة أهل البدع ومجالستهم، والتحدث إليهم، ويأمرون بهجرهم. يكتفون بإطلاق الأحكام على المبتدعة، وينهون في الوقت ذاته عن المناظرة والجدال، وفي هذا نصوص لا تحصى كثرة. أجاب إسحاق: «نعم أيها الأمير، فمن أفلحت حجته كان أغلب»[(750)]. غير أن بعض أخصاء إسحاق بن حنبل أنكر عليه هذا الطلب، فعاتبه قائلا: «ماذا صنعت؟ تجمع على ابن أخيك المخالفين له فيثبتون عليه الحجة؟»[(751)]، لأن إقامة الحجة هنا قد تؤدي إلى الضرب أو القتل. حاول إسحاق بن حنبل، بعد أن علم بخطر طلبه، أن يثني ابن أخيه أحمد بن حنبل عن هذه الممانعة، فقال: «يا أبا عبد الله، قد أجاب أصحابك، وقد أعذرت فيما بينك وبين الله، وقد أجاب أصحابك والقوم، وبقيت أنت في الحبس والضيق»[(752)]، فرفض أحمد هذا الكلام.

ب. مقدّمات المحنة

ونزولًا عند طلب عمّه إسحاق، نُقِل إلى دار صاحب الشرطة

(أي المخفر بتعبير عصرنا)، فبقي فيها ثلاثة أيام، يدخل عليه فيها اثنان ليناظراه، قبل أن ينتقل إلى مناظرة الفقهاء والعلماء، وهذا يدل على رغبة السلطة في عدم وصول الأمر إلى أعلى مستوى.

دخل عليه رجلان هما أبو شعيب بن الحجام، ومحمد بن رباح، فناظراه في شيء، فقال أحمد لابن الحجام: ما تقول في علم الله؟ فقال: مخلوق، فقال له أحمد على الفور: «كفرت بالله العظيم يا كافر»[753]. وهذا تكفير أعيان مباشر، من دون النظر إلى شروط ولا موانع؛ ما يدل على أن الفرق بين تكفير المطلقات وتكفير الأعيان لم يكن واضحاً أو مبحوثاً، فقد يكون قصد هذا الذي كفّره أحمد بعلم الله، أي معلومات الله، ومعلومات الله ليست هي الله، ويطلق عليها «علم الله» من باب التوسع اللغوي، كما يقال عن الطعام إنه «أكْل»، ويقال عن فعل الأكل إنه، أيضاً، «أكْل»، وهي كلها قابلة للتصرف اللغوي والتأويل. وزاد أحمد: «من قال إن القرآن مخلوق فهو كافر»[754]، وهذا تكفير مباشر للسلطة، ففي غياب التفريق بين تكفير المطلقات والأعيان، يكون هذا تكفيرا مباشرا للخليفة في هذا الموضع، وتكفيرا للقضاة والفقهاء والعلماء الذين سيناظرونه.

كانت هناك محاولات حثيثة لتجنيب أحمد المحنة كلها، فليقل كلمة واحدة ينهي بها هذا كله، ويمضي، لكن أحمد كان يكرر الرفض، فقد حاول إسحاق بن إبراهيم، برفق، أن يقنعه بهذا، فقال له: «يا أحمد، لو أجبت أمير المؤمنين إلى ما دعاك إليه [...]

يا أحمد إني عليك مشفق، وإن بيننا وبينك حرمة»[(755)]، ذاك أن جد إسحاق بن إبراهيم واسمه الحسين بن مصعب كان صديقًا لحنبل بن هلال جد أحمد، وكلاهما كانا من أبناء الدولة وجنودها، كما سبق بيانه، ويفيد النص أيضا أن المعتصم هو «الداعي» إلى «البدعة»، ولكن المعتصم، فيما بعد، سيكون من المعذورين، كما سنرى. «يا أحمد، إنها والله نفسك، إنه [يعني المعتصم] حلف ألا يقتلك بالسيف، وأن يضربك ضربا بعد ضرب، وأن يلقيك في موضع لا ترى الشمس»[(756)]، ومع هذا التوكيد أنه لا قتل ولا دماء، سنرى أحمد يقول مرة بعد مرة: «الله الله في دمي».

يروي صالح بن أحمد أن أباه سئل عن حجته في كون القرآن غير مخلوق «من إمامك في هذا؟»، أي سئل عمّن يقتدي به أحمد في كون القرآن غير مخلوق (إنه سؤال عن سلف سابق)، فقال أحمد: «الحجة قول الله تبارك وتعالى: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ) (آل عمران: 61)، فما جاءه غير القرآن»[(757)]. هنا لم يجد أحمد بن حنبل أحدًا من الصحابة والتابعين ليجيب على قدر السؤال، فاحتج بالقرآن، كما احتج خصومه، وما احتج به أحمد هنا ليس بحجة، وليس بأقوى مما احتجّ به خصومه؛ لأنه ليس شرطًا أن يكون المقصود بالعلم هو القرآن، بل العلم الإلهي هو ما كان القرآن (أي النص بمعناه العام وليس الأصولي)[(758)] خبرًا عنه ووسيلة إليه، فلا

تدل الآية البتّة على أن القرآن غير مخلوق، ثم إن القرآن ليس أخبارا فقط، بل أوامر ونواه كذلك، وقد جاء النبي أيضا علم عبّر عنه بالأحاديث، وكذلك ما نفث في روعه، وهذا أيضا علم جاء النبيّ، وكذلك الرؤى الصادقة للأنبياء علم من علم الله ووحي، فهل يقال إنها غير مخلوقة؟ لا يقول بهذا أحد بحجة أنها علم، وسيأتي ردّ القضاة عليه في هذه النقطة تحديدا في حينه.

وكذلك سئل أحمد مرة أخرى عمّن قال بقوله من العلماء، فلم يجد إلا جعفر بن محمد(759)، أي جعفر الصادق، وهو ليس من الصحابة ولا من التابعين، لكن لعله احتج بشخصية محترمة عند خصومه «المتشيعة»، وسنراه يحتج أيضا بالأوزاعي، وبالزهري ومكحول(760)، فكانوا هم «سلفه» في هذا القول، وبهذا فـ«سلف المحنة»، الذين وظفهم أحمد في استدلالاته، ليسوا إلا «أفرادا» من التابعين، ومن هنا إذا قيل: إن القول بأن القرآن غير مخلوق هو قول السلف، فالمقصد به هؤلاء الأفراد، مع أن قولهم، وهم أفراد، ليس من قبيل الاستدلالات الأصولية المتفق عليها. وبهذا فمتون العقائد السلفية حين تطرح قول السلف في هذه المسألة، لا تعود إلا إلى أفراد، يقال إنهم هم «السلف»، وهذا ليس استدلالا ملزما البتّة، فلا هو كتاب، ولا هو سنّة ولا هو إجماع، ويبقى الاحتجاج بالقرآن، وتبقى المسألة جدلية يتبع فيها الدليل الأقوى من القرآن الكريم؛ وليس النزاع الديني فيها إلا نزاعا سياسيا، يتزيّا بالنزاع الديني، أو نزاعا دينيا في البداية، ركبه السياسي وأراد (وربما أجاد) توظيفه.

ج. اليوم الأوّل

لما دخل أحمد على المعتصم في حضرة الفقهاء والعلماء والقضاة، استأذن في الكلام، واستدل على المعتصم بما يأتي[(761)]:

- يا أمير المؤمنين، تأذن لي في الكلام؟ (ونداؤه بـ «يا أمير المؤمنين» إقرار بشرعيته، وهذا يناقض أنه كافر، لأنه لو كان كافرا، عنده، لما كان يصحّ أن يخاطبه بالإمارة، وهذا الاضطراب بين تكفير الأعيان الذي نقلناه سابقا، ونداء المعتصم بـ «يا أمير المؤمنين»، يتيح المجال للمتخيّل).

- تكلّم.

- إلام دعا رسول الله؟

- شهادة أن لا إله إلا الله.

- فأنا أشهد أن لا إله إلا الله. إن جدك ابن عباس حكى أن وفد عبد القيس لما قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم بالإيمان بالله تعالى، فقال: «أتدرون ما الإيمان؟ قالوا الله ورسوله أعلم، قال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تعطوا الخمس من المغنم» (أحال أحمد هنا على جعل الإيمان هو تلك العبادات والعمل الصالح، ومع كون أحاديث الإيمان كثيرة، لم يختر إلا هذا الحديث الذي رواه جد العباسيين ابن عباس، وهو احتجاج ذكيّ من أحمد، وفيه إبلاغ في «ترقيق» قلب المعتصم، وفي إقامة

الحجة، وهو مقبول، لكن الالتزام به يجب أن يكون من الجانبين، فلا يطلق على من تأوّل بناء على النصوص والمعقول أنه كافر، من دون نصوص قطعية تحكم بكفره، ومن دون إجماع حقيقي، لا بضعة تابعين. وكان في الإمكان أن يقول الخليفة لأحمد: فلماذا تكفّر من يشهد أن لا إله إلا الله أيضا على تأويل تأوّله؟ فقد نقلنا تكفير أحمد لأحدهم قبل قليل، من دون محنة، ومن دون إقامة حجة، ومن دون مناظرة). «يا أمير المؤمنين، فإلام أدعى، وهذا إخلاصي وشهادتي بالتوحيد؟ يا أمير المؤمنين، دعوة بعد دعوة محمد صلى الله عليه وسلم؟»[762] (وهذا لو صحّ فهو كلام مهم، فلا تكون الدعوة إذا إلا إلى «المجملات» التي أوضحتها النصوص الشرعية، أما التأويلات فلا يدعى إليها أحد. لكن تفسيرات ما يسمى أهل السنة، وما يسمى الشيعة، ليست إلا تأويلاتهم التي لا ينبغي أن يدعى إليها أحد، فهل التزم الجميع حقا بهذا؟ وهل ما يجري من التكافر المتبادل بين المتنازعين، ومنهم أحمد بن حنبل نفسه، ينسجم مع هذا؟)، قال أحمد: «فتكلم ابن أبي دؤاد بكلام لم أفهمه، وذلك أني لم أكن أتفقّد كلامه، ولم ألتفت إلى ذلك منه»[763]. حينئذ قال المعتصم:

- لولا أنك كنت في يديْ من قبلي لما عرضت لك[764] (وهذه العبارة لا يمكن فهمها بحسب الرواية الحنبلية لأنها تبدو غير متسقة، وهاهنا يملأ الجاحظ الفراغ فيقول عن أحمد: «قال صاحبكم للخليفة المعتصم، يوم جمع الفقهاء والمتكلمين والقضاة

والمخلصين، إعذارًا وإنذارًا: امتحنتني وأنت تعرف ما في المحنة، وما فيها من الفتنة، ثم امتحنتني من بين جميع هذه الأمة. قال المعتصم: أخطأت، بل كذبت، وجدت الخليفة قبلي قد حبسك وقيدك، ولو لم يكن حبسك على تهمة لأمضى الحكم فيك[(765)]، ولو لم يخفك على الإسلام ما عرض لك، فسؤالي إياك عن نفسك ليس من المحنة، ولا من طريق الاعتساف، ولا من طريق كشف العورة، إذ كانت حالك هذه الحال، وسبيلك هذه السبيل. وقيل للمعتصم في ذلك المجلس: ألا تبعث إلى أصحابه حتى يشهدوا إقراره، ويعاينوا انقطاعه، فينقض ذلك استبصارهم، فلا يمكنها جحد ما أقر به عندهم؟ فأبى أن يقبل ذلك، وأنكره عليهم، وقال: لا أريد أن أوتى بقوم إن اتهمتهم ميزت فيهم بسيرتي فيهم، وإن بان لي أمرهم أنفذت حكم الله فيهم، وهم، ما لم أوت بهم، كسائر الرعية، وكغيرهم من عوام الأمة، وما من شيء أحب إلي من الستر، ولا شيء أولى بي من الأناة والرفق. وما زال به رفيقا، وعليه رقيقا، ويقول: لأن أستحييك بحق أحب إلي من أن أقتلك بحق»[(766)]. وهذا الموطن يفيد في الجملة اتفاق السرديتين الحنبلية والجاحظية، في هذا الموضع، مع التنبه إلى الفروق، أي إن الاتفاق بين السرديتين حاصل في أن المعتصم يرى أنه لم يبدأ المحنة، وأنه لولا أن أحمد جرى عليه الحكم قبله، لما أكمل ما سبق، فلم يبق إلا أحمد بن حنبل فقط، بعد أن استسلم الجميع، ولهذا كان عند مناصريه هو «إمام أهل السنة على الإطلاق»، كما سيأتي.

• النقطة الأولى: هل يقاس القرآن على العلم الإلهي؟

أمر هنا المعتصم أحد قضاته وهو عبد الرحمن بن إسحاق أن يناظر أحمد، على هذا النحو:

- ما تقول في القرآن؟ (وهنا يصمت أحمد فيأبى أن يجيب، فيأمره المعتصم بالإجابة).

- ما تقول في العلم؟ (وهذه ليست إجابة بل ردٌّ على السؤال بسؤال، وهذا لا يصح في المناظرات، بل كان المتوقع أن يجيب مباشرة فيقول: «غير مخلوق»، ولكنه أراد قياس القرآن على العلم الإلهي، وليس هذا مما يعجز عن تفنيده طالب علم صغير فضلاً عن كبار الفقهاء والعلماء).

- (يسكت عبد الرحمن بن إسحاق، وكان الرّدّ سهلًا، لكن يبدو أن عبد الرحمن كان متعاطفًا مع أحمد، ولهذا قال إن ابن أبي دؤاد حقدها عليه لأنه «لم يجرّد عليه القول»[(767)]، أي لم يرد عليه ويفنّد قوله، وفي هذا يقول أحمد: «ما كلمني عبد الرحمن إلا بالمسألة الأولى، فلما لم يجبني أمسك»[(768)]. وأقول هنا إن القاضي عبد الرحمن بن إسحاق، كان يبذل جهده ليثبت للمعتصم أن أحمد بن حنبل ليس معارضا للدولة، وهو من مرو بلد عبد الرحمن بن إسحاق نفسه، وأنه يعرف أحمد منذ ثلاثين سنة، وأنه على السمع والطاعة لأمير المؤمنين، ويرى الحج معه ويرى الجهاد معه، وأنه ملازم لبيته[(769)]، وهذا أيضًا من القرائن في أن المحنة ما هي إلا عمل سياسي وإلا لما كان لهذه المحاولة من

معنى، وموقف عبد الرحمن، وكذلك موقف ابن أبي دؤاد بعد قليل في محاولة تخليصه من هذا يناقضان كلام أحمد - أو الكلام المنسوب إليه - عن القضاة: «أرادوا قتلي»[(770)]، رغم التوكيد المتكرر أنه لا قتل ولكن ضرب بعد ضرب. هاهنا يجد أحمد فرصة أتاحها له صمت القاضي فينساب قائلاً:

- من زعم أن علم الله مخلوق فقد كفر بالله (وهنا يسكت أيضًا عبد الرحمن).

(وفي هذه النقطة يقول الجاحظ: «وزعم يومئذ أن حكم كلام الله كحكم علمه، فكما لا يجوز أن يكون علمه محدثًا ومخلوقًا، فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقًا محدثًا. فقال له: أليس قد كان الله يقدر أن يبدل آية مكان آية، وينسخ آية بآية، وأن يذهب بهذا القرآن، ويأتي بغيره، وكل ذلك في الكتاب مسطور؟ قال: نعم. قال: فهل كان يجوز هذا في العلم، وهل كان جائزًا أن يبدل الله علمه، ويذهب به، ويأتي بغيره؟ قال: ليس»[(771)]، وهي حجة قويّة توجهت إلى أحمد بن حنبل، فلا يصح قياس القرآن على علم الله، ومع هذا أطلق أحمد حكم التكفير على ما لم تقم به حجة. وهذا الجزء من خبر المحنة أيضًا موطن اتفاق بين الرواية الحنبلية ورواية الخصوم، في الجملة، مع أهمية التنبه إلى الفروق بين الروايتين).

وهنا يقول القضاة والفقهاء: «يا أمير المؤمنين، أكفرنا وأكفرك»[(772)]. قال أحمد: «فلم يلتفت إلى ذلك منهم»[(773)]

(يعني المعتصم، وهذه قرينةٍ أيضًا توضح أن التفريق بين تكفير المطلق والمعين لم يكن حاضرا بقوة، والجدير بالذكر أن أحمد لم يرد عليهم البتّة في هذا، ولم ينف عن نفسه أنه أكفرهم وأكفر الخليفة، على شيء لم تقم له به حجة).

وورد أيضا أن عبد الرحمن بن إسحاق قال: كان الله ولا قرآن (يعني أن القرآن محدث)، فقال أحمد: «كان الله ولا علم؟»(774) (فسكت عبد الرحمن، ولا أرى سكوته إلا حمايةً لأحمد بن حنبل، وموقفًا نبيلا منه تجاهه، وكلام أحمد هنا يدور حول جعل القرآن من علم الله، وعلى هذا الأساس فهو غير مخلوق، مع أن القرآن على التحقيق «خبر» عن علم الله وليس هو هو ذاته علم الله ولا هو جزءًا من علم الله).

هاهنا يكمل أحمد (بحسب هذه الرواية الثانية للحوار):

- لم يزل الله عالمًا متكلمًا(775)، نعبد الله لصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه، ونردّ القرآن إلى عالِمه تبارك وتعالى، فهو أعلم به، منه بدأ وإليه يعود(776) (وهذا النص نص تفويضي بامتياز، فصفات الله غير محدودة أي لا حدّ لها ولا ماهية ولا تعريف يتسع، ولا يمكن أن نعلمها إلا بتلك المجملات الواردة في القرآن، ونردّ القرآن إلى عالمه فلا نبحث فيه أهو مخلوق أو غير مخلوق، وأقول إذًا: فمن خاض في معاني آيات الصفات وزعم الإثبات، أو التأويل، فقد تجاوز ما وصف الله به نفسه، واقترح فهمه هو، وبهذه النصوص وأشباهها انقسم

الحنابلة، ما بين مفوّض ومثبت، أما الوقوف في وجه التأويل فهو كثير منهم، ولكن الخلاف في الإثبات والتفويض، وهو ما يفتح بابا واسعا لـ «السلف المتخيل» الذي ينسب إليهم كلّ ما فهمه هو، وإلى «أحمد بن حنبل المتخيَّل» الذي يدّعي المتنازعون أن فهمهم إياه هو عين مذهبه).

وأخذوا يتكلمون، فقال أحمد: «يا أمير المؤمنين، ما أعطوني شيئًا من كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقول به». قال ابن أبي دؤاد: «وأنت لا تقول إلا ما في كتاب الله وسنة رسوله؟»، قال أحمد: «وهل يقوم الإسلام إلا بالكتاب والسنة؟»[777] (وكأن أحمد بن حنبل ينتظر نصًا من القرآن والسنة يقول بصراحة: القرآن مخلوق. لكنه ذهب إلى أنه غير مخلوق ولم يجد نصا صريحا أنه غير مخلوق إلا قياس القرآن على العلم، فما هي إلا تأويلات في مقابل تأويلات، وبما أن أحمد بن أبي دؤاد قاض وفقيه، فهو يعلم أن الاجتهاد هو استنباط ورأي فيما لا تصريح فيه، ولهذا استنكر على أحمد هذا، وقد كان أحمد بن حنبل، حقًا، لا يرى إلا تجريد الحديث، ويرى أن رواية الحديث كما هي تكفي في الفتيا، وهذا ظاهر جدا في مسائله، بل هو صريح قوله في تجريد الحديث، والنهي الشديد عن كتابة الرأي كما ذكرت سابقا، لكن يبدو أن اعتراض ابن أبي دؤاد عليه بسؤاله الاستنكاري «وأنت لا تقول إلا بما في الكتاب والسنّة؟» له وجاهته، فاجتهادات أحمد الفقهية ليست هي الكتاب ولا السنّة حتما ويقينا، ولهذا ساغ الاستنكار).

هاهنا قال الفقهاء والقضاة وأحمد بن أبي دؤاد: هو ضال مضل مبتدع يا أمير المؤمنين[778] (ولم يصرّحوا بالتكفير، لكن الجاحظ يقول: «فنحن لم نكفّر إلا من أوسعناه حجة»[779]، وعلى الرغم من أن المعتزلة، كما قال ابن تيمية، كانوا هم الأقل في المناظرين الذين جمعهم أحمد بن أبي دؤاد، فإن الجاحظ هنا يتكلم بلسان السلطة، ولم يذكره أحمد بن حنبل البتّة فيبدو أنه لم يكن له دور في المناظرة إلا شهود ما يجري، وليس في رواية الحنابلة ذكر لأي معتزلي بل كل من ذكرهم أحمد ليسوا من المعتزلة، وان كان هو يظن أنهم معتزلة، وهذا يدلّ على عدم اطلاعه الكافي على التيارات الكلامية في زمنه).

قال أحمد: «فلا يزالون يكلمونني، وجعل صوتي يعلو على أصواتهم»[780] (ولعل هذا الصراخ هو الذي عناه الجاحظ بقوله: «ولقد كان ينازع بألين الكلام، ويجيب بأغلظ الجواب، ويرزنون ويخفّ، ويحلمون ويطيش»)[781].

- النقطة الثانية: هل الذكرُ محدَث؟

كان الاحتجاج الآخر الذي وجهوه إلى أحمد ما ورد في الآية: (مَا يأتيهم من ذكرٍ من ربهم محدث إلّا استمعوه وهم يلعبون) (الأنبياء: 2)، وأيضاً كان عبد الرحمن بن إسحاق هو الذي ناظر أحمد في هذا.

قال الله عز وجل: «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدَث»،

أيكون محدثٌ إلا مخلوقًا؟

قال الله عز وجل: (ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ) (ص: 1)، والذكر هو القرآن، وتلك ليس فيها ألفَ ولاَم (وهذا أيضا احتجاج ضعيف، لأن في إمكان الخصم أن يقول: إن كلمة «ذكر» الواردة في سياق الآية تفيد العموم، لأنها نكرة في سياق النفي، مثل الآية: (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) (الأنعام: 59)، أي كل ورقة، وكذا في الآية موطنً النزاع، المقصود « كل ذكر»، وهذا يشمل القرآن، فالتفرقة بين ما فيه ألف ولام، وما ليس فيه ألف ولام، لا يفيد البتّة، لأن الآية تدل على كل ذكر، ويدخل في ذلك القرآن من دون شك. وقال الجاحظ إن أحمد بن أبي دؤاد «قال له: أليس لا شيء إلا قديم أو حديث؟ قال: نعم. قال: أو ليس القرآن شيئا؟ قال: نعم. قال: أو ليس لا قديم إلا الله؟ قال: نعم. قال: فالقرآن إذا حديث؟ قال: ليس أنا متكلم. وكذلك كان يصنع في جميع مسائله، حتى كان يجيبه في كل ما سأل عنه، حتى إذا بلغ المخنق، والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة برئ منه صاحبه، قال: ليس أنا متكلم»)[782].

قال أحمد: «وقال بعضهم: أليس قال: (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (الأنعام: 102)؟ قلت: قد قال: (تدمِّرُ كلَّ شيءٍ) (الأحقاف: 25)، فدمّرت إلا ما أراد الله؟»[783].

واحتج عليه أحدهم بحديث خباب: «يا هناه، تقرب إلى الله بما استطعت، فإنك لن تتقرب إليه بشيء أحبّ إليه من

كلامه»، قال أحمد: «نعم هو كذا»، قال أحمد: «فجعل ابن أبي دؤاد ينظر إليه متغيظًا»[(784)] (كأنه أساء الاستدلال مع أن الحجة فيه قائمة، فلو كان كلام الله صفة غير مخلوقة، كما يقولون، لما صحّ أن نتقرب بما هو غير مخلوق. لأن الإنسان إنما يتقرب بأعماله الصالحة، وكلام الله هنا سيتلوه الإنسان وستكون تلاوته من الأعمال الصالحة التي يتقرّب بها، وهذا يصبّ في مصلحة من يقول: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، لكن حتى هؤلاء هم جهمية مبتدعة عند أحمد بن حنبل، أو ما نُسب إلى أحمد بن حنبل، وسيأتي الحديث عن هذا).

وكذلك استدلّ عليه الفقهاء بحديث: «إن الله خلق الذكر»، لكن أحمد بن حنبل يعارضهم في روايته، فقال: «حدثناه غير واحد: 'كتب الذكر'»[(785)] (وهو حديث رواه المحدث الثقة، والذي خرّج له أصحاب الكتب الستة كلهم؛ محمد بن عبيد الطنافسي[(786)]، وذكروا أن أحمد خطّأه في هذا الحديث، لكنه لم يكن يطيع أحمد، لأنه كان واثقًا بصواب روايته، وحتى لو كان الحديث هو: «كتب الذكر»، فهذا أيضا يدل على حدوثه، فهل المكتوب إلا محدث؟ وإذا، فلأولئك الذين كفرهم أحمد وجه في التأويل، لا يستحقون عليه التكفير؛ إذ لا تكفير إلا في ما عارض الإجماع، أو كان معلوما بالضرورة، وليس هذا من ذاك القبيل، ونصوص القرآن والحديث تحتمله، والنظر العقلي، كما لا يسوغ تكفير المقابلين، لأنه أيضا تأويل واجتهاد).

د. اليوم الثاني

لم يرد شيء يخص المناظرات في اليوم الثاني من المحنة، إلا أن المعتصِم كان يقول لهم: «ناظروه، كلموه»، فيقولون: «إذا توجهت عليه [كذا في الكتاب والصواب أن تكون: له] علينا وثب، وإذا كلمناه بشيء قال: لا أدري ما هذا»[(787)] (وهذا أيضا موطن اتفاق بين الرواية الحنبلية ورواية الجاحظ، فقد قال الجاحظ: «وكذلك كان يصنع في جميع مسائله، حتى كان يجيبه في كل ما سأل عنه، حتى إذا بلغ المخنق، والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة برئ منه صاحبه، قال: ليس أنا متكلم»)[(788)]. وبعد انفضاض المجلس خلا المعتصم بأحمد وبالقاضي عبد الرحمن بن إسحاق، وقال لأحمد: «لقد كان فلان مؤدبي، وسألته عن القرآن فخالفني، فأمرت به فسحب ووطئ» (ولم يقل إنه قتل، وهذه أيضا قرينة تدل على أن القتل لم يكن واردا)، ثم قال لأحمد: «أما أعرفك؟ ألم تكن تأتينا؟»، هنا يتدخّل القاضي ابن إسحاق فيقول: «يا أمير المؤمنين، أعرفه منذ ثلاثين سنة، يرى الجهاد والحج معك، وهو ملازم لبيته»[(789)] (وهذا يعني أن القاضي ابن إسحاق الذي كان يناظر أحمد كان متعاطفا معه، ويثبت للخليفة أن أحمد على السمع والطاعة، لم يخرج على المعتصم، وهذه أيضا قرينة قوية تدل على أن المحنة سياسية، تمزج بين تكفير السلطة والخروج عليها، ولا يعقل في ذلك العصر أصلا إلا هذا). وأن المعتصم أجابه: «والله إنه لفقيه،

وانه لعالم، ومما يسرني أن يكون مثلِهِ معي، يردّ عنّي أهل الملل، ولئن أجابني إلى شيء له فيه أدنى فرج، لأوطئن عقبه، ولأركبنّ إليه بجندي»[790] (وكل هذه قرائن تدل على أن المحنة سياسية، وأنه ليس الهدف هو المذهب، فلو كانت للدين فقط، لم يكن لكل هذا الإقناع من معنى، والتطميع والترغيب في الانضواء تحت السلطة، وهذه الوعود الدنيوية في تمكين عقب أحمدٍ وأبنائه والتوطيء لهم، وهو يدل أيضا على أن القتل ليس هدفا، بل فرض السلطة وحفظ شرعيتها).

ويُردّ أحمد إلى موضعه، ويأتيه الرسل من جهة الخليفة، أيضًا للإقناع والتطميع، ويأتيه أحمد بن أبي دؤاد فيقول: «يا أحمد، إني عليك لمشفق، ولقد غمّني أن رأيت اسمك مع هؤلاء الناس [...] يا أحمد، والله ما هو القتل بالسيف، ولكنه ضرب بعد ضرب»[791] (وهذا يدلّ أيضًا على أن ابن أبي دؤاد إنما وجد اسمه في أسماء المعارضين، قبل أن يلي هذا المنصب، فلا بدّ أن يتخذ في حقه إجراءً، وأن العبرة إنّما هي بالخليفة المأمون ثم المعتصم، ثم من بعد هذا يأتي الواثق، وليس له ذاك الدور، دور المحرّض الذي يريد المحنة ويدعو إليها ويؤيدها، بل الداعي إليها إنما كانوا الخلفاء، ولكن يبدو أن الخلفاء لا بد من أن يخرجوا من الأمر أبرياء لا ذنب لهم، ويبقى الذنب للقضاة والفقهاء).

ليس هذا فحسب، بل أمر ابن أبي دؤاد بوّاب السجن ألا يتسلط على أحمد، وألا يسيء إليه[792]. وورد أن المعتصم كان

يرسل إليه من يقول له: «أجبني حتى أطلق عنك بيدي»[793] (أي إن القتل لم يكن هينًا على السلطة، ولم يكن هو المراد).

كان أحمد يظنّ أنه سيقتل، على الرغم من كثرة التأكيدات أن المسألة ليست هي السيف، ولو كانت السيف، لما كان لتكرار المحنة، وإرسال الرسل، وبذل هذا الجهد كله من معنى، فقد كان يكفي انقطاع في مجلس واحد، لتقوم الحجة (بحسب المفاهيم الفقهية).

ونجد أحمد يقول: «لعله القتل»[794]، فهذا كان غاية ما يخافه. وفي أثناء ذلك يأتي عبد الرحمن بن إسحاق، ويخبر أحمد أنه دافع عنه عند الخليفة، وأنه قال له: «إنه من أهل بيت لهم قدر قديم»[795] (إشارة إلى جدّ أحمد، أي حنبل بن هلال، الذي كان واليًا للعباسيين ومناصرًا لهم في سرخس). وكذلك قال الفقيه ابن سماعة: أي إن من الفقهاء من كانوا يحاولون حماية أحمد ورفع المحنة عنه، بخلاف برغوث وشعيب، فقد قال أحمد: «لما احتجّ عليّ عبد الرحمن بابن عرعرة واليمامي، قطعني، فسكتّ، فقال برغوث: يا أمير المؤمنين، كافر حلال الدم، وكذلك قال شعيب» والانقطاع عندهم يعني قيام الحجة، وهذا يعني أنه قد ثبت كفره عندهما، فهو، إذًا، مرتدّ، استتيب فلم يرجع، ولم يرد أن أحدًا من الفقهاء أحلّ دم أحمد إلا هذين، وهذان كلاهما ليسا من المعتزلة، بل قال عنهما أحمد: «ولم يكن في القوم أشدّ تكفيرًا، ولا أخبث منهما»[796].

هـ. اليوم الثالث

يبدو أن الفقهاء والقضاة كانوا متمسكين بـ «ظاهر القرآن»، وسيأتي معنا الحديث عن نأي أحمد، بل تأصيله لتقديم ظاهر الحديث على ظاهر القرآن، يقول أحمد: «احتجوا علي بظاهر القرآن»، وقالوا: «إنك تنتحل الحديث»(797). (أي تتخذ الحديث نحلة ومذهباً)، واستنكر أحمد عليهم أنهم يردّون الآثار(798) (والصواب أنهم لا يردّونها، ولكنهم يردون ما خالف شروطهم، بل احتجوا عليه بأحاديث، كما ورد في الرواية الحنبلية، وكما أكّد الجاحظ ذلك، ناقلاً عن أحمد بن أبي دؤاد قوله له: «روينا في تثبيت ما نقول الآثار، وتلونا عليك الآية من الكتاب، وأريناك الشاهد من النقول التي بها لزم الناس الفرائض، وبها يفصلون بين الحق والباطل، فعارضنا أنت الآن بواحدة من الثلاث»(799)، ومما أرى من الملائم ذِكره هنا أن أحمد بن حنبل أنكر على محدّث أنه كان يروي حديثا احتجّ به القائلون بخلق القرآن، وهو: «ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي»، فقال أحمد: «ما كان ينبغي له أن يحدّث بهذا في هذه الأيام»(800)، يعني زمن المحنة).

واحتج أحمد عليهم بالآية ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾(801) (الأعراف: 54)، مستنتجا أن الخلق غير الأمر، والقرآن أمر الله، فالقرآن غير مخلوق (وهذه الآية ليست قطعية الدلالة على ما

يريد، فالآية تقول: (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا) (النساء: 47)، وتقول آية أخرى: (لَا تَدري لَعلّ اللَّهَ يُحدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) (الطلاق: 1)، وتقول آية ثالثة: (وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ) (يوسف: 21)، تلك الآيات الثلاث تثبت أن «الأمر» مفعول، ومحدث، ومغلوب عليه، فكيف لا يكون مخلوقا؟ والأصل في التنازع العودة إلى القرآن مصدرا أولا، ثم السنة، والحاصل أن استدلال أحمد فيه نظر، ولم يقم على استقراء جميع الآيات في الباب).

وأحمد بن أبي دؤاد يقول في أثناء ذلك: «والله الذي لا إله إلا هو يا أمير المؤمنين، لئن أجابك، لهو أحب إليّ من مئة ألف ومئة ألف»(802) (فالداعي، إذا، هو المعتصم وما أحمد بن أبي دؤاد إلا موظّف)، وأحمد بن حنبل يقول للمعتصم: «علام تدعوني إليه، لا من كتاب الله ولا من سنة نبيه، تأويل تأولوه، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن جدال في القرآن، وقال: 'المراء في القرآن كفر'، ولست صاحب مراء ولا كلام، وإنما أنا صاحب أخبار وآثار»(803).

هاهنا قال ابن أبي دؤاد: «ليس من التدبير تخليته هكذا [...] يا أمير المؤمنين هذا يغلب خليفتين [...] هذا هلاك العامّة»(804) (وهذا من أوضح النصوص على أن المحنة لم تكن إلا سياسية).

حينئذ قال له المعتصم: «يا أحمد، إني عليك مشفق، فأجبني [...] الله الله في دمك ونفسك، إني لأشفق عليك كشفقتي على

هارون ابني، فأجبني»[805]، ويقول له: «بلغني أنك تحب الرياسة»[806] (وذكر الرياسة هنا دالٌّ على أنها محنة سياسية لا دينية).

لكن أحمد أصرّ على موقفه، فقال له المعتصم: «لعنك الله، لقد طمعت فيك أن تجيبني»، وهنا جلِد أحمد. وورد في المصادر الحنبلية الأولية أن الفقهاء كانوا يريدون قتله[807] (ما يناقض النصوص السابقة في إبداء بعضهم الشفقة عليه ومحاولة حمايته).

أما المصادر الحنبلية فتذكر أنه جُلد بضعة وثلاثين سوطًا[808] (وهو العدد الذي يتفق مع ما ذكره الجاحظ، رغم تهوينه مما جرى، فيقول: «لم ير سيفًا مشهورا، ولا ضرب ضربا كثيرا، ولا ضرب إلا ثلاثين سوطا مقطوعة الثمار، مشعثة الأطراف [...] ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤيسة، ولا كان مثقلًا بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد»)[809]. فعدد الجلدات إذًا يدور حول الثلاثين جلدة. وبعد الضرب، أمر المعتصم به فأطلِق. كان هذا في سنة 220هـ.

ثالثًا: المحنة في عهد الواثق

وبعد المعتصم، يعود أحمد إلى نشاطه العلمي، قال حنبل بن إسحاق: «لم يزل أبو عبد الله أحمد بن حنبل رضي الله عنه، بعد أن أطلقه المعتصم، وانقضاء أمر المحنة، وبرأ من ضربه، يحضر الجمعة، والجماعة، ويفتي ويحدث أصحابه، حتى مات أبو إسحاق

[أي المعتصم]، وولي هارون ابنه، وهو الذي يدعى الواثق، فأظهر ما أظهر من المحنة والميل إلى ابن أبي دؤاد وأصحابه. فلما اشتد الأمر على أهل بغداد، وأظهروا لقضاة المحنة، وفرق بين فضل الأنماطي وامرأته، وبين أبي صالح وامرأته، كان أبو عبد الله يشهد صلاة الجمعة، ويعيد الصلاة إذا رجع، ويقول: 'الجمعة تؤتى لفضلها، والصلاة تعاد خلف من قال بهذه المقالة'»(810). إن صلاة أحمد الجمعة خلف السلاطين تعني اعترافه بسلطتهم وشرعيتهم، وإعادته إياها تعني أنه يرى أن الصلاة خلفهم غير مقبولة، فصلاة الجمعة كانت منوطة بالخليفة، أو من ينيبه الخليفة مباشرة، وليست كما هو الحال في عصرنا؛ لأن صلاة الجمعة ليست صلاة وفقط، بل هي إعلان للسمع والطاعة، واعتراف بالشرعية، ولهذا ينصون في كتب العقائد على أنهم يصلون خلف كل بر وفاجر، ويعنون بذلك الولاة، وهي مسألة مختلف فيها بين الفقهاء، أما اليوم فقد فقدت صلاة الجمعة ذلك الجانب السياسي وأصبحت صلاة كسائر الصلوات، فلا حضورها يعني قبول الشرعية، ولا الغياب عنها يعني المعارضة وعدم الاعتراف.

قال حنبل: «وسمعت أبا عبد الله يقول: 'إذا صلى بك إمام يوم الجمعة، وله رأي؛ فأجب للجمعة، إذا كان الذي يأمره به، يعني الداعي، يدعو إلى رأي؛ فأجبت الجمعة، وأعدت الصلاة، فلا بأس. فكان أبو عبد الله يحضر الجمعة في أيام الواثق، إلى أن تواري، ثم يرجع فيعيد، فلما كانت أيام المتوكل، كان يحضر

الجمعة ولا يعيد»[(811)].

كانت المحنة بالفعل قد اشتدّت في عهد الواثق، ولأن ما يخصنا هو أحمد بن حنبل فقط، وما جرى له هو فقط، فلن نفيض في الحديث عنها، إلا بالقدر المتصل بأحمد بن حنبل.

1. أحمد بن حنبل ومرحلة الاختفاء

لم يقف بعض المحدثين المتصلين بأحمد مكتوفي الأيدي أمام اشتداد الواثق في أمر المحنة، حتى إنه، أول مرة، يفرّق بين الرجل وزوجته، وهي تطبيقات عملية متصلة بحكم المرتدّ في وجوب التفريق بينه وبين أهله، ولا يفعل هذا إلا القضاة، وكان قاضي القضاة هو ابن أبي دؤاد الحنفي، ولا تجري مثل هذه الأمور إلا عن أمره وأمر الخليفة.

وتأتي مجموعة من أهل الحديث إلى أحمد بن حنبل، لينالوا «مباركته» على الخروج على الحاكم، ونزع سلطانه، فقال لهم أحمد: «عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يدا من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دماءكم ودماء المسلمين معكم، انظروا في عاقبة أمركم، ولا تعجلوا، واصبروا حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»[(812)]. نلحظ أن أحمد سمّى الجميع في هذا النص مسلمين، وهذه النصوص وأمثالها تعارض الأقوال المنقولة عنه بتكفير الجهمية مطلقًا، ومن هنا كان يرى ابن تيمية أن عن أحمد بن حنبل في تكفير الجهمية روايتين، فهو قد سمّى الجميع، في هذا

النص، مسلمين، ولعل تأصيل ابن تيمية في تكفير المطلق والمعيّن هو للجمع بين تلك النصوص المتعارضة.

ويأتي الأمر من الواثق إلى أحمد بن حنبل أن «لا يجتمعن إليك ولا يأتينك أحد، ولا تساكنّي بأرض ولا مدينة أنا فيها، فاذهب حيث شئت من أرض الله. فاختفى أبو عبد الله بقية حياة الواثق وولايته، وكانت تلك النائبة، وتلك الفتنة، وقتل أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي، فلم يزل أبو عبد الله مختفيا في غير منزله في القرب [...] لا يخرج إلى الصلاة، ولا غيرها، حتى هلك الواثق»(813).

2. أحمد بن نصر الخزاعي

لم يثبت أن هناك علاقة وطيدة لأحمد بن نصر الخزاعي بأحمد بن حنبل، وقد ذكرنا موقف أحمد في الخروج على الحاكم ووجوب السمع والطاعة، وحقن الدماء، وعدم شق عصا المسلمين. ولئن كان أحمد بن نصر سليل أسرة نبيلة «موالية» للدولة، فكذلك كان أحمد بن حنبل، إلا أن هناك فرقا بين الشخصيتين، فإن أحمد بن حنبل كان رجلا منعزلا عن النشاط الاجتماعي والسياسي إلا ما يتعلق بالعلم والجلوس للناس والأصحاب. وفي أثناء الاقتتال الأهلي بين المأمون وجنده، والأمين وجنده (أو بعبارة أخرى بين التيار الخراساني والتيار البغدادي، أو العجمي والعربي، أو الجهمي والحديثي) لم يكن أحمد بن حنبل إلا «رحّالة» في طلب الحديث، فلم يكن يقيم في

بغداد إلا ريثما يرحل إلى مدن علمية أخرى يطلب الحديث، قال صالح بن أحمد بن حنبل رواية عن والده: «وأول خرجة خرجتها إلى البصرة سنة ست وثمانين قلت له: أي سنة خرجت إلى سفيان بن عيينة؟ قال في سنة سبع وثمانين قدمناها وقد مات فضيل بن عياض، وهي أول سنة حججت، وسنة إحدى وتسعين سنة حج الوليد بن مسلم، وفي سنة ست وتسعين، وأقمت سنة سبع وتسعين، وخرجت سنة ثمان وتسعين، وأقمت سنة تسع وتسعين عند عبد الرزاق، وجاءنا موت سفيان ويحيي بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي سنة ثمان وتسعين»[(814)]. وقد أقام في اليمن سنتين، أي عامٍ 198هـ، و199هـ[(815)]. أي إنه في تلك المرحلة لم يكن مستقراً ببغداد، ولم يكن متعاونا البتة مع سهل بن سلامة الذي أخذ البيعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالأحرى لم يكن متعاونا مع أحمد بن نصر الخزاعي، ولم يذكر له أي نشاط من هذا القبيل في تلك المدّة. بل إنه يبدي اعتراضه على حركة «المطوعة» التي تكلمنا عنها، وأبدى كراهيته لما كان منها من «سفك الدماء». يقول أبو بكر المروذي تلميذ أحمد وصاحبه: «أدخلت إبراهيم الحصري على أبي عبد الله - وكان رجلاً صالحاً - فقال: إن أمي رأت لك كذا وكذا، وذكرت الجنة، فقال: يا أخي، إن سهل بن سلامة كان الناس يخبرونه بمثل هذا، وخرج سهل إلى سفك الدماء، وقال: الرؤيا تسر المؤمن ولا تغره»[(816)]. فهو، إذًا، يرى أن ما فعله سهل بن

سلامة منكر، وأنه «خروج» على السلطان. بل يروي الخلّال، بسند صحيح، عن أبي بكر المروذي قال: «سمعت أبا عبد الله يأمر بكفّ الدماء، وينكر الخروج إنكارًا شديدًا، وأنكر أمر سهل بن سلامة، وقال: 'كان بيني وبين حمدون بن شبيب أنس [أي علاقة جيدة وصحبة]، وكان يكتب لي، فلما خرج مع سهل جفوته بعد، وكان قد خرج في ذاك الجانب، فذهبت أنا وابن مسلم فعاتبناه ...»[(817)]. لكن تروي المصادر الحنبلية كذلك، وبكلام المروذي نفسه، أن أحمد مدح أحمد بن نصر الخزاعي، وقال: «ما كان أسخاه! لقد جاد بنفسه»[(818)]. فلعل الفرق بين الموقفين أن أحمد بن نصر لم يسفك الدماء، ولكنه كان «يتحرك» بالإنكار، حتى اجتمع عليه العامّة والعلية «واجتمع إليه خلق من الناس يأمرون بالمعروف إلى أن ملكوا بغداد، وتعدى رجلان من أصحابه يقال لأحدهما: طالب في الجانب الغربي، ويقال للآخر: أبو هارون في الجانب الشرقي، وكانا موسرين فبذلا مالا، وعزما على الوثوب ببغداد في شعبان سنة إحدى وثلاثين ومائتين، فنم عليهم قوم إلى إسحاق بن إبراهيم، فأخذ جماعة فيهم أحمد بن نصر، وأخذ صاحبيه، طالبًا وأبا هارون، فقيدهما، ووجد في منزل أحدهما أعلاما، وضرب خادما لأحمد بن نصر فأقر أنّ هؤلاء كانوا يصيرون إليه ليلا، فيعرفونه ما عملوا، فحملهم إسحاق مقيدين إلى سر من رأى، فجلس لهم الواثق، وقال لأحمد بن نصر: دع ما أخذت له، ما تقول في القرآن؟ قال كلام

اللَّه، قال: أفمخلوق هو؟ قال: هو كلام اللَّه»[(819)]. فواضح، إذًا، أن المسألة، وإن لم تصل إلى درجة «سفك الدماء»، فإنها كانت ستؤدي إلى هذا، لا سيما والأمر فيه أعلام ورايات، وأنهم «ملكوا بغداد»، أي إن الأمر كان فيه، كما يبدو، تدبير للخروج وخلع السلطان. ويدل النصّ أيضا على التباس الديني بالسياسي جدا، ولهذا كان سؤال الواثق: ما تقول في القرآن؟ مرتبطا تماما بالخروج عليه؛ «إذ قام معه خلق من المطوّعة واستفحل أمرهم لخافته الدولة من فتق يتم بذلك»[(820)]. أما ابن الجوزي الحنبلي، فيصرح أن أحمد بن نصر «اتُهم بأنه يريد الخلافة»[(821)]. وقد ذكر الطبري أن أحمد بن نصر الخزاعي إنما حرّكه أصحاب الحديث، قال: «وكان السبب في ذلك أن أحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي، ومالك بن الهيثم أحد نقباء بني العباس، وكان ابنه أحمد يغشاه أصحاب الحديث، كيحيي بن معين وابن الدورقي وابن خيثمة، وكان يظهر المباينة لمن يقول: القرآن مخلوق، مع منزلة أبيه كانت من السلطان في دولة بني العباس، ويبسط لسانه فيمن يقول ذلك، مع غلظة الواثق كانت على من يقول ذلك وامتحانه إياهم فيه، وغلبة أحمد بن أبي دواد عليه - فحدثني بعض أشياخنا، عمن ذكره، أنه دخل على أحمد بن نصر في بعض تلك الأيام وعنده جماعة من الناس، فذكر عنده الواثق، فجعل يقول: ألا فعل هذا الخنزير! أو قال: هذا الكافر، وفشا ذلك من أمره»، ثم يقول: «فحرك المطيفون به - يعني أحمد بن نصر- من أصحاب الحديث، وممن ينكر القول بخلق القرآن من

أهل بغداد أحمد، وحملوه على الحركة لإنكار القول بخلق القرآن، وقصدوه بذلك دون غيره، لما كان لأبيه وجده في دولة بني العباس من الأثر، ولما كان له ببغداد، وأنه كان أحد من بايع له أهل الجانب الشرقي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسمع له في سنة إحدى ومئتين، لما كثر الدعار بمدينة السلام، وظهر بها الفساد والمأمون بخراسان، وقد ذكرنا خبره فيما مضى، وأنه لم يزل أمره على ذلك ثابتاً، إلى أن قدم المأمون بغداد في سنة أربع ومائتين، فرجوا استجابة العامة له إذا هو تحرك للأسباب التي ذكرت»[822]، و«أنه أجاب من سأله ذلك»[823]. ومعنى هذا أن أحمد بن نصر ربما كان يكفّر الواثق، وكان يسميه: الخنزير. وأن أصحاب الحديث هم الذين طلبوا إليه «التحرّك»، لمنزلته ومنزلة أبيه في الدولة، و«رجوا أن يستجيب له العامّة».

وقد احتفى الحنابلة، من بعد، بأحمد بن نصر الخزاعي، وترجموا له في طبقاتهم، ورووا في حقه الأساطير، فرأسه المقطوع يتلو القرآن، ويتحوّل إلى القبلة، وغير ذلك من الرؤى والخوارق والمنامات والكرامات[824]. وعلى أن الخزاعي قتل سنة 231هـ، ومات الواثق سنة 232هـ، فإن المتوكل (ناصر السنّة ورافع المحنة) لم ينزله من خشبة الصلب إلا سنة 237هـ[825]. ولعل من اللافت هنا أن أحمد بن أبي دؤاد (قاضي القضاة)، كان

كارهًا لقتله[826]، وهو ما لا ينسجم مع ما نقله الحنابلة في حقه من أنه كان يريد قتل أحمد بن حنبل.

انتهت المحنة بموت الواثق، ورفعها المتوكّل، وحاول تقريب أحمد، وجمع العلماء والمحدّثين في سر من رأى (أي في عسكر السلطان)، وهو ما لا نحتاج إلى الحديث عنه في هذا الموضع، وبهذا تنتهي فصول المحنة التي أثّرت وما تزال تؤثّر في ما يسمى «عقائد أهل السنة»، حتى هذه اللحظة، وحسبك أنّ في عهد المتوكل جرت أول محاكمة في التاريخ لـ «مبتدع رافضي» لأنه شتم الصحابة، فجلده القاضي (الحنفي) أبو حسّان الزيادي، بأمر من السلطة السياسية (أي المتوكل الذي أورد ابن عساكر أنه بنفسه اعتنى باختيار السياط لتعذيب الرافضي) [827]. هنا نقول إن أول إجراء قضائي يعاقب «الرافضة» لم يكن إلا على يد السياسي وبأمره هو. ولم يكن الزيادي إلا فقيهًا حنفيًا من تلاميذ أبي يوسف القاضي، وليس هو من أصحاب أحمد بن حنبل. كان هذا في نفس العام الذي توفي فيه أحمد بن حنبل، أي عام 241هـ[828].

وانطلق المتوكل يدعو المحدثين إلى التحديث بالأحاديث التي فيها رد على المعتزلة والجهمية. نقل الذهبي عن إبراهيم نفطويه، أنه قال: «في سنة أربع وثلاثين ومائتين أشخص المتوكل الفقهاء والمحدثين، فكان فيهم مصعب بن عبد الله الزبيري، وإسحاق بن أبي إسرائيل، وإبراهيم بن عبد الله الهروي، وأبو بكر وعثمان، ابنا

أبي شيبة، وكانا من الحفاظ، فقسمت بينهم الجوائز، وأمرهم المتوكل أن يحدثوا بالأحاديث التي فيها الرد على المعتزلة والجهمية»[829]. وعلى النقيض مما أعلنه المأمون من النهي عن ذكر معاوية بخير، يعمد المتوكل إلى هدم قبر الحسين بن علي[830]. وينهى عن الجدال في الدين، سنة 237هـ[831]، ويشتد (الاشتداد التقليدي؛ بإلزام الغيار وغيره) على «أهل الذمة»، ويأمر بهدم كنائس النصارى «المحدثة في الإسلام»، سنة 239هـ[832]. ويشتد على بعض المقربين والقادة ف«ينكبهم» ويستولي على أموالهم (نكب ابن أبي دؤاد، سنة 23هـ[833]، ويحيي بن أكثم، سنة 240هـ)[834]، ويبقي كثيرين من أنصار المأمون (الجهمي) في مناصبهم، كعبد الله بن إسحاق بن إبراهيم، ومحمد بن عبد الله بن طاهر[835]، ويولي بعض الجهمية القضاء وغيره، فضلاً عمن اشتهر بالكذب والوضع في الحديث، ومن ذلك مثلاً توليته جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القضاء (وكان من أنصار المأمون وهو من الأمراء العباسيين)، وكان يأخذ الرشا ويطلب الهدايا، وهو عند المحدثين من الكذابين الوضّاعين[836].

3. أحمد بن حنبل بعد المحنة: من إمامة في أهل الحديث إلى إمامة أهل السنة على الإطلاق

لا شكّ لديّ في أن المحنة زادت من رفعة أحمد بن حنبل عاليا، ونقلته من أن يكون إماما من أئمة أهل الحديث، معرفة بالرجال جرحا وتعديلا، وتصحيحا للحديث وتضعيفا، إلى إمام مذهب عقائدي وفقهي، حتى أصبح الانتساب إلى مذهبه العقائدي انتسابا إلى «أهل السنة»، وأصبح أحمد كما قال ابن القيم «إمام أهل السنة على الإطلاق»[(837)]. ولست أدري لماذا لم يكن إمام أهل السنة على الإطلاق هو أبا بكر أو عمر أو عثمان أو عليا، أو أحدا من التابعين، لكن هذا النص يفيد أن مصطلح «أهل السنة» حادث، وأنه مصطلح بغدادي، وأن إمامهم «على الإطلاق» متوفّى في منتصف القرن الثالث الهجري (241هـ). ما يعني أن الصحابة والتابعين ليسوا داخلين في هذه التقسيمات العقائدية أصلا، وأن مذهب أهل السنة الذين إمامهم على الإطلاق هو أحمد بن حنبل هو مذهب متأخر، اجتهادي، وهذا يفتح لنا بابا عريضا في «السلف المتخيّل».

وما أدّعيه من تسبب المحنة في هذه «الانتقالة الكبرى» في إمامة أحمد، من أن يكون إماما مبرزا من أئمة أهل الحديث، إلى أن يكون «إمام أهل السنة على الإطلاق»، قد قيل من قبل، فقد أورد ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل عن أبي زرعة أنه قال: «لم أزل أسمع الناس يذكرون أحمد بن حنبل بخير ويقدمونه على يحيى بن معين وأبي خيثمة، غير أنه لم يكن من ذكره ما كان بعد ما امتحن. فلما امتحن، ارتفع ذكره في الآفاق»[(838)]. غير أن ابن الجوزي يورد نصا يردّ على هذا الكلام (مع أن ابن أبي

حاتم حنبلي)، دلالة على أن هذه القضية كانت مطروحة، فينقل عن أبي القاسم الجبلي قوله: «أكثر الناس يظنون أن أحمد إنما كان أكثر ذكره لموضع المحنة، وليس هو كذلك، كان أحمد بن حنبل إذا سئل عن المسألة كأن علم الدنيا بين عينيه»[(839)]. فأكثر الناس، إذاً، كانوا يرون أن المحنة هي التي رفعت شأن أحمد بن حنبل عالياً، أي إنها إمامة «تاريخية»، كان لها سبب تاريخي، ولو لم تكن المحنة فلا ندري ماذا كان سيجري، وكيف ستكون أحداث التاريخ. ولقد تعرض يوسف بن يحيى البويطي (صاحب الشافعي ومتولي حلقته بعد وفاته) لأشدّ مما تعرض له أحمد بن حنبل، ولكنه لم يصر إمام أهل السنة، فهو مصري، وابن حنبل بغدادي والناس يعرفونه أكثر من البويطي الذي جيء به من مصر محملا بأرطال الحديد في يديه وعنقه ومات منفياً عن بلده في العراق سجيناً عام 231هـ[(840)].

ولقد بلغت منزلته أن وضعت في محنته الأساطير، من مثل قصة «السراويل» التي أشبعها ابن أبي يعلى تكراراً في طبقات الحنابلة؛ فتارة ينزل السراويل ليقع فيتمتم أحمد بشيء، فيعود السراويل كما كان. وتارة يتمتم أحمد فتنشق الأرض وتخرج منها يدانِ تشدان إزاره[(841)]. ويروي ابن أبي حاتم أيضاً حكاية عن الخضِر (الشخصية الخارقة التي عاشت حتى الآن آلاف السنين) لها تعلق بأحمد، على سبيل الخوارق والكرامات[(842)].

وقد تنبّه الذهبي، مثلاً، إلى المبالغات في قصة السراويل هذه،

فأشار إلى أنها منكرة موضوعة[(843)]، وعاب على أبي نعيم صاحب كتاب حلية الأولياء أنه ذكر هذه القصص وغيرها مما حكم الذهبي بأنه «قصص سمجة»[(844)].

ليس ذاك فحسب، بل صار أحمد بن حنبل هو «معيار» الانتماء إلى السنة، فنراه يوصف مثلاً بأنه «يحفظ على الأمة أمر دينها»[(845)]، وما هو إلا فرد واحدٍ وكأن دين الأمة محفوظ بفرد واحد. ويورد ابن أبي حاتم أبواباً في كتابه الجرح والتعديل، خاصة بأحمد بن حنبل، فمن ذلك مثلاً «باب ما قذف الله عز وجل من محبة أحمد بن حنبل في قلوب الناس»[(846)]، ومن ذلك مثلاً «باب استحقاق الرّجل السنّة بمحبة أحمد بن حنبل»[(847)]، فصارت محبّته دليلاً على كون الرجل سنياً، وصارت محبته هي «المعيار»، وينقل ابن أبي حاتم عن أبيه (وهو أبو حاتم الرازي من كبار المحدثين)، قوله: «إذا رأيتم الرجل يحب أحمد بن حنبل فاعلموا أنه صاحب سنة»[(848)]. وينقل عن غيره قوله: «إذا رأيت الرجل يقع في أحمد بن حنبل فاعلم أنه ضال مبتدع»[(849)]. لا بل صارت محبة أحمد دلالة على الإسلام، وصار اتباع مذهبه فيصلاً بين الإسلام والزندقة، فيقول أبو الحسن الطرخاباذي الهمداني: «أحمد بن حنبل محنة، يعرف به المسلم من الزنديق»[(850)].

وبعد، فسنرى في الباب الثاني ما يتسع له المقام من منهج أحمد ومشروعه ومواقفه الفقهية والعقائدية، ونرى تطورات ذلك في الفقه الحنبليِّ واضعين اليد، بعد ذلك، على نماذج من «أحمد بن حنبل المتخيَّل».

(641) يُنظر: أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر الكاتب بن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق محمد زاهد الكوثري وعزّت العطار الحسني (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1949)، ص 10.

(642) المرجع نفسه، ص 42.

(643) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر (فسبايدن: دار فرانزز شتايز، 1980)، ص 290.

(644) صالح بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد: رواية ابنه أبي الفضل صالح، تحقيق طارق بن عوض الله محمد (الرياض: دار الوطن للنشر، 1999)، ص 210.

(645) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلّال، السنّة، تحقيق عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1989)، ج 1، ص 371.

(646) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق فؤاد بن عبد المنعم أحمد، ط 3 (الرياض: دار السلف للنشر والتوزيع، 1995)، ص 77.

(647) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م)، ج 2، ص 172؛ يقارن بـ: عبد الله بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية ابنه عبد الله بن أحمد، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ص 440.

(648) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، مسائل الإمام أحمد: رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999)، ص 370.

(649) الخلّال، السنّة، ج 1، ص 426-427.

(650) ابن طيفور، ص 45.

(651) الخلّال، السنّة، ج 1، ص 391-392.

(652) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، تحقيق علي بوملحم (بيروت: دار الهلال، 2002)، ص 119.

(653) ابن طيفور، ص 46.

(654) المرجع نفسه.

(655) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد، تحقيق فهد بن سليمان الفهيد (الرياض: دار أطلس الخضراء، 2005)، ج 2، ص 13.

(656) المرجع نفسه.

(657) المرجع نفسه، ص 15.

(658) المرجع نفسه، ص 11.

(659) المرجع نفسه، ص 12.

(660) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2 (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، 1968)، ج 1، ص 73.

(661) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ج 8، ص 618.

(662) ينظر فضائلهما معًا، وهما بالترتيب، في: أحمد بن محمد بن حنبل، فضائل الصحابة، حققه وخرّج أحاديثه وصي الله بن محمد عباس (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1983)، ج 2، ص 913-949.

(663) ابن طيفور، ص 51.

(664) المرجع نفسه، ص 40.

(665) لأن ابن تيمية لاحقًا صار يفرّق بين الحدوث والخلق، فالقرآن عنده حادث، لكنه ليس مخلوقًا. لكن، لا أحمد بن حنبل، ولا المأمون وقضاته، كانوا يفرّقون بين حدوث القرآن وكونه مخلوقًا.

(666) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، مج 6: أحمد - إبراهيم 2479-3088، ص 400-401.

(667) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 626.

(668) المرجع نفسه، ص 619.

(669) ابن طيفور، ص 58-59.

(670) أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق عمر بن غرامة العمروي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، ج 43، ص 31.

(671) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 631.

(672) ابن عساكر، ج 33، ص 437-438.

(673) المرجع نفسه، ص 435-436.

(674) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 623.

(675) المرجع نفسه، ص 625-626.

(676) المرجع نفسه، ص 627-628.

(677) المرجع نفسه، ص 631.

(678) ابن طيفور، ص 181؛ يُقارن بـ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 631-632.

(679) ابن طيفور، ص 181؛ يُقارن بـ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 632.

(680) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ج 2، ص 274.

(681) الجاحظ، الحيوان، ج 3، ص 7.

(682) ابن طيفور، ص 181-182؛ يُقارن بـ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 632-633.

(683) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 632.

(684) المرجع نفسه، ص 632.

(685) فايز بن أحمد بن حامد حابس، «مسائل حرب: تصنيف الإمام أبي محمد

حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني (من كتاب النكاح إلى آخر الكتاب دراسة وتحقيق)»، إشراف حسين بن خلف الجبوري (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ [2001-2002م])، ج 3، ص 1344.

(686) أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد نغش، ط 2 مزيدة ومنقحة (القاهرة: [د.ن.]، 1983)، ص 34.

(687) أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، ط 2 (بيروت: عالم الكتب، 1985)، ص 74.

(688) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 14: العباس - لطف الله 6533-6932، ص 480-481.

(689) يُنظر مثلًا: أبو زكريا يحيى بن معين، تاريخ يحيى بن معين (رواية الدوري)، تحقيق أحمد محمد نور سيف (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 1979)، ج 3، ص 245؛ ج 4، ص 391، 404.

(690) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 135-136.

(691) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ج 11، ص 489.

(692) أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد بن عباس، ط 2 (الرياض: دار الخاني، 2001)، ج 2، ص 550.

(693) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 135-136.

(694) أبو الحسين ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن العثيمين (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1419هـ [1999م])، ص 96.

(695) يُنظر مثلًا: عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني (الدمام: دار ابن القيم، 1986)، ص 232.

(696) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 135-136.

(697) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 46.

(698) يُنظر، مثلًا: ابن حنبل، السنة، ص 232.

(699) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 45.

(700) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 634.

(701) المرجع نفسه، ص 635.

(702) المرجع نفسه، ص 635-636.

(703) المرجع نفسه، ص 636.

(704) يُنظر سيرته في: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 7: إبراهيم - باي 3089-3534، ص 561.

(705) المرجع نفسه، ص 565.

(706) يُنظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 637-638.

(707) يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 5: أحمد بن أحمد - أحمد بن الليث 1848-2478، ص 360.

(708) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 638.

(709) يُنظر: عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن أبي الوفاء القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1332هـ [1913-1914])، ج 1، ص 197.

(710) يُنظر ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 8: تليد - الحسين 3535-4202، ص 339.

(711) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 638.

(712) المرجع نفسه.

(713) المرجع نفسه، ص 639.

(714) المرجع نفسه.

(715) المرجع نفسه.

(716) وفي رواية حنبل بن إسحاق أن أحمد بن حنبل أخبره أنه سأله: ما أردت بهذا؟ فقال: «كتاب الله، لم أزد في كتابه شيئًا، كما وصف نفسه تبارك وتعالى». ينظر:

ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 37.

(717) التفويض والإثبات طريقتان في فهم الآيات القرآنية والنصوص النبوية المتعلقة بالصفات. فالتفويض يعني، بعبارة موجزة، أن النصوص المحتوية على هذه الصفات «تمرّ كما جاءت»، فلا يتعرض أحد لمعناها ولا تفسيرها، فضلاً عن حقيقتها وكيفيتها، فيقول: «الله أعلم بمراده منها»، مع القطع أن «ظاهرها» غير مراد حتماً إذا احتمل «التشبيه»، تشبيه الخالق بالمخلوق. لكن الإثبات يعني أن هذه النصوص يجب أن تجرى على ظاهرها، مع نفي العلم بـ «الكيفية» فقط، فنثبت لله يداً «حقيقية»، لا نعلم كيفيتها ولا نعلم حقيقتها. وقد تنازع الحنابلة بعد أحمد بن حنبل في أي المسلكين كان يسلك؟ التفويض أم الإثبات؟ وللعلامة يوسف القرضاوي كلام مهم في هذا الباب تجده في: سيف بن علي العصري، القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام (عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2010)، ص 7-18؛ أما وجهة النظر المخالفة فيرجى النظر في: أحمد بن عبد الرحمن القاضي، مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد (الرياض: دار العاصمة، 1416هـ [1995-1996م]).

(718) يقول ابن تيمية: «كون الله شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين؛ لاتفاقهم على أن الله تعالى موجود وشيء وعالم وقادر، وعلى هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكهما في الوجود والشيئية». ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق رشيد حسن محمد علي (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1426هـ [2005-2006م])، ج 2، ص 494-495. ويصف ابن تيمية أهل التفويض بأنهم أهل التجهيل، ويذكر منهم: «من يقول: المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة. ومنهم من يقول: بل تجري على ظاهرها، وتحمل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها، وقالوا، مع هذا، إنها تحمل على ظاهرها، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب ذم التأويل» (وابن عقيل وأبو يعلى كلاهما حنبليان يتنازعان في مراد أحمد بن حنبل). ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، 11 ج، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام سعود

الإسلامية، 1991)، ج 1، ص 15-16.

(719) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 640.

(720) ابن طيفور، ص 46.

(721) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 8، ص 641.

(722) المرجع نفسه، ص 641-642.

(723) المرجع نفسه، ص 643-644.

(724) المرجع نفسه، ص 645.

(725) يُنظر: ابن حنبل، ذكر محنة الإمام.

(726) الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي مكي العاني، ط 2 (بيروت: عالم الكتب، 1996)، ص 43.

(727) يُنظر: أبو القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي البلخي وعبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي (القاضي) والمحسن بن محمد بن كرامة (الحاكم الجشمي)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 105.

(728) فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط 3 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2014)، ص 97.

(729) الكعبي البلخي وعبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي (القاضي) وابن كرامة (الحاكم الجشمي)، ص 282.

(730) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ [1995م])، ج 17، ص 299-300.

(731) المرجع نفسه، ج 14، ص 352.

(732) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، كتاب النبوات، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان (الرياض: دار أضواء السلف، 2000)، ج 2، ص 616-617.

(733) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 8، ص 229.

(734) المرجع نفسه.

(735) شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1978)، ج 1، ص 84.

(736) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 5، ص 234.

(737) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 108.

(738) المرجع نفسه، ج 8، ص 648.

(739) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ج 5، ص 758.

(740) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 170.

(741) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 40.

(742) المرجع نفسه.

(743) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 51.

(744) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 42.

(745) المرجع نفسه، ص 40-41.

(746) المرجع نفسه، ص 40.

(747) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 50.

(748) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 41.

(749) المرجع نفسه.

(750) المرجع نفسه.

(751) المرجع نفسه.

(752) المرجع نفسه.

(753) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 42؛ يُقارن بـ: ابن حنبل، سيرة

الإمام أحمد، ص 51.

(754) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 51.

(755) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 43.

(756) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 52.

(757) المرجع نفسه، ص 69.

(758) النص بمعناه الأصولي: أي ما لا يقبل إلا تفسيرًا واحدًا، وهذا مبذول ميسور في أي كتاب من كتب أصول الفقه تجده في مباحث الألفاظ.

(759) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 69-70.

(760) المرجع نفسه، ص 70.

(761) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 44؛ يُقارن بـ: ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 53.

(762) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 44.

(763) المرجع نفسه.

(764) المرجع نفسه، ص 45؛ يُقارن بـ: ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 54.

(765) أي إن أحمد بن حنبل لم يكن مقصودًا لذاته.

(766) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، 1991)، ج 3، ص 292-293.

(767) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 47.

(768) المرجع نفسه، ص 47-48.

(769) المرجع نفسه، ص 48.

(770) المرجع نفسه، ص 47.

(771) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1991)، ج 3، ص 294-295. يبدو أن هناك طمسًا في الأصل، ولعله: قال: ليس أنا متكلم، فقد ذكرها مرارًا في كل مرة كان الحوار يتوجه فيه عليه.

(772) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 48.

(773) المرجع نفسه.

(774) المرجع نفسه، ص 45.

(775) ويبني ابن تيمية على هذه الجملة، رأيه الفلسفي الشهير عن «القدم النوعي»، و«تسلسل الحوادث»، ويرى، بناء على هذا، أن القرآن بألفاظه ومعانيه حادث، وأنه غير قديم، لكنه، في الوقت ذاته غير مخلوق وأن «كلامٍ الله» قديم الجنس، لكنه «حادث الأفراد»، والقرآن فرد من هذه الأفراد، فهو إذًا، حادث، لكن «جنس الكلام» قديم، فالله لم يزل يتكلم منذ الأزل. وقدّم ابن تيمية رأيه هذا حلاً منه لهذه المشكلة، بما أجزم أنه لم يخطر ببال أحمد، ولم يخرج من رأسه فضلاً عن أن يدخل فيه، ليصبح تنظير ابن تيمية جزءًا من عقائد السلفية من بعد، وطبعا سيكون هو مذهب السلف. وهو في الحقيقة مذهب فلسفي، اختاره ابن تيمية، ولا يمكن البتّة الزعم أنه هو مذهب السلف، إلا إذا كان سلفًا متخيَّلًا.

(776) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 45.

(777) المرجع نفسه، ص 45-46.

(778) المرجع نفسه، ص 46.

(779) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1991)، ج 3، ص 292.

(780) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 55.

(781) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1991)، ج 3، ص 296.

(782) المرجع نفسه، ص 293.

(783) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 55-56.

(784) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 55؛ يُقارن بـ: ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 46.

(785) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 46.

(786) يُنظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 436.

(787) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 58.

(788) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1991)، ج 3، ص 293.

(789) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 57؛ يُقارن بـ: ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 48.

(790) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 57.

(791) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 49.

(792) المرجع نفسه، ص 50.

(793) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 57.

(794) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 50.

(795) المرجع نفسه.

(796) المرجع نفسه، ص 50-51.

(797) المرجع نفسه، ص 52.

(798) المرجع نفسه.

(799) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1991)، ج 3، ص 295.

(800) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 578.

(801) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 53-54.

(802) المرجع نفسه، ص 53.

(803) المرجع نفسه، ص 54.

(804) المرجع نفسه.

(805) المرجع نفسه، ص 55.

(806) المرجع نفسه، ص 59.

(807) المرجع نفسه، ص 56.

(808) المرجع نفسه، ص 58.

(809) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1991)، ج 3، ص 296.

(810) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 69.

(811) المرجع نفسه، ص 69-70.

(812) المرجع نفسه، ص 70-71.

(813) المرجع نفسه، ص 72-73.

(814) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 32.

(815) أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، حليةٍ الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت: دار الفكر، 1996)، ج 9، ص 174؛ يقارن بـ: ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 3، ص 448.

(816) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 1409هـ [1988-1989م])، ص 379.

(817) الخلّال، السنّة، ج 1، ص 140.

(818) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 6، ص 402.

(819) المرجع نفسه، ص 401.

(820) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 1، ص 321.

(821) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 536.

(822) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 136.

(823) المرجع نفسه.

(824) يُنظر ترجمته في: ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 198.

(825) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 6، ص 405.

(826) المرجع نفسه، ص 401.

(827) ابن عساكر، ج 13، ص 135؛ يُقارن بـ: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 200-201.

(828) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 172.

(829) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 125.

(830) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 185.

(831) المرجع نفسه، ص 190.

(832) المرجع نفسه، ص 196.

(833) المرجع نفسه، ص 189.

(834) المرجع نفسه، ص 198.

(835) المرجع نفسه، ص 188.

(836) يُنظر ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 8، ص 55؛ وفي: ابن عساكر، ج 72، ص 136.

(837) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، ط 7 (الدمام: دار ابن الجوزي، 2003)، ج 2، ص 49.

(838) أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي [نسخة مصورة عن مجلس دائرة المعارف العثمانية]، 1952)،ج 1، ص 309.

(839) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 77.

(840) ينظر سيرته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 12، ص 58.

(841) يُنظر مثلًا: ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 440؛ ج 2، ص 164.

(842) ابن أبي حاتم الرازي، ج 1، ص 310.

(843) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 255.

(844) المرجع نفسه.

(845) ابن أبي حاتم الرازي، ج 1، ص 292.

(846) المرجع نفسه، ص 307.

(847) المرجع نفسه، ص 308.

(848) المرجع نفسه.

(849) المرجع نفسه، ص 309.

(850) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 6، ص 101.

القسم الثاني

سلف المحنة: أحمد بن حنّبل وأحمد بن حنبل المتخيّل

الفصل الثالث
أحمد بن حنبل وتأسيس «سلف المحنة»

«ليس أنا متكلم»
أحمد بن حنبل

أولًا: الشخصية: معالم عريضة

ولد أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، وهو عربي صميم[(851)]، في بغداد، في شهر ربيع الأول، عام 164هـ[(852)]، أي في خلافة المهدي، حيث جرى الانفضاض رسميًا بين البيت الطالبي والبيت العباسي، وجرى التمييز عمليًا بين من هو «علوي/طالبي» ومن هو «هاشمي/عباسي»، قبل أن ينشق البيت الطالبي لاحقًا، على نحو ظاهر، بين من هو «علوي»، ومن هو «فاطمي»[(853)]. قدمت أمه من مرو، في خراسان، إلى بغداد، وهي به حبلى[(854)]، ويبدو أنها خرجت من خراسان في ظروف صعبة، إذ كانت ثورة المقنع «الزنديق» وأتباعه على أشدها[(855)]. ولأنه قدم من مرو قال عنه الخطيب البغدادي، إنه «مروزي الأصل»[(856)]، ومرو هي عشّ الدعوة العباسية في خراسان.

نشأ يتيمًا في حجر أمه، ولم ير أباه ولا جدّه[857]، ولعله لهذا لم يعش في جلباب أبيه «الأسود»، فكان مستقل الرأي غير متأثر بانتماء والده وجده وعمّه كذلك، إلى الدولة، أي إنهما من «شيعة العباسيين». فقد كان جدّه «حنبل» بن هلال والي العباسيين على سرخس (من قرى خراسان)، وكان من أبناء «الدعوة»[858]. أي إن أحمد ينحدر من أسرة عربية «نبيلة»، وكان جده «حنبل بن هلال» من «الشيعة» بالمعنى السياسي على الأقل، إلى درجة أنه كان «رأسا» يلي لهم الولايات، فهو، إذا، من «المسودة». وهناك ما يشير إلى أن والده كذلك كان من المسوّدة، فقد ذكر الأصمعي أن والد أحمد بن حنبل (أي محمد) كان «قائدًا»[859]. فأبوه وجده، إذًا، كانا من أبناء دعوة بني العباس ودولتهم. وذكر الخطيب أن جدّه عوقب بالضرب والحلق لدسّه إلى الجند في الشغب[860]، أي إنه كان يحث الجند على الشغب سرًا، والعقوبة بالحلق عقوبة «عربية» قديمة[861]، فيها عار على المحلوق له، وفيها إهانة. وقد ورد في خبر المحنة الذي رواه ابن عمه حنبل بن إسحاق بن حنبل، أن إسحاق بن حنبل (عمّ أحمد) استعطف صاحب شرطة المأمون (إسحاق بن إبراهيم الخزاعي)، بأن والده «حنبل» كان على علاقة بجده الحسين بن مصعب في «مرو»[862]، والحسين بن مصعب هو والد طاهر بن الحسين الملقب ذا اليمينين، من كبار وزراء العباسيين وقادتهم، وكان له أثر كبير في هزيمة الأمين، وابنه عبد الله بن طاهر كان

لأحمد بن حنبل موقف سلبيّ منه، وسيأتي الحديث عن ذلك.
ووجدت نصا أن عمّه كان متعاونا مع السلطات، ينقل لها «أخبار بغداد»(863) أي إنه كان يعمل عملًا استخباراتيًا.
وينسب أحمد بن حنبل إلى جدّه وليس إلى أبيه، ربما لأن جده كان واليا ذا منزلة وشهرة. وورد أن أحمد كان ربما تكلم بالفارسية مع بعض أقاربه ممن كان لا يزال يسكن في خراسان، إذا لم يستطيعوا فهم ما يقوله بالعربية(864)، أي إن بعض ذويه العرب «استعجموا» في مقامهم بخراسان.

أما طفولته ونشأته، فتروى أخبار تؤكد صلاحه وحسن تربيته منذ صباه؛ فقد كان حسن الخط وهو صغير، وكان النساء يستكتبنه جوابات لهنّ، فكان «لا ينظر إليهنّ»، و«ربّما أملين عليه الشيء من المنكر فلا يكتبه»(865).

ووصفه تلميذه المروذي بصفة جامعة، فذكر أنه كان «لا يجهل» (أي حليما)، وأنه كان يحتمل الأذى ويصبر عليه، و«لم يكن بالحقود ولا العجول»، ولم يكن يميل إلى بعض أقاربه دون بعض، «كثير التواضع يحب الفقراء»، ويعزهم في مجلسه، ويعرض عن «أهل الدنيا»، «تعلوه السكّينة والوقار»، يجلس في مجلسه بعد العصر للفتيا (أي إنه كان يقدّم نفسه للناس مفتيا)، و«لا يتكلّم حتى يسأل» (وهذه نقطة مهمّة تعني أنه لم يكن يتبرع بالحديث بل يسأل فيجيب، وإن لم يسأل انصرف، وهذا ليس سبيل «الدعاة»)، ويجلس حيث ينتهي به المجلس ولا يتصدر،

«وكان حسن الخلق دائم البشر ليّن الجانب ليس بفظ ولا غليظ»، وكان لا يجامل أحدًا في الحق[866]. وكان رقيق القلب، منعزلًا عن الناس، وورد أن من أسباب عزلته الناس خشيته من «وحشة الفراق»[867]، دلالة على رقة الطبع. وورد أنه كان متسامحًا حتى إنه عفا عن رجلٍ وشى به إلى السلطات، وطالب ألا يعاقبوه لأنه ربما يكون له أطفال ووالدة وأخوات[868]. ولم يُعرف عنه فضول من القول، ولم يكن ممن يمزح، ولا ممن يُمزَح بين يديه[869]، أي إنه كان شخصية جادّة جدًا، وصارمة. وكان زاهدًا حقًا، راضيًا بالقليل، لا يطمح إلى ثروة، ولا يهمه المال، على الرغم من فقره وقلة ذات يده، ولم يتكسب بعلمه، ولم يتقرب إلى السلاطين والأغنياء والأثرياء[870]، بل كان ينفر من هذا كله. وفي الجملة، يمكن القول إنه كان، في المجمل، ذا حساسية أخلاقية شديدة، وذا صرامة جادّة.

ثانيًا: المشروع والمنهج

1. المشروع

ليس هناك ما يدلّ على أن أحمد كان ذا «مشروع دعوي»، أي ما هو قائم على الاستقطاب وجلب الناس على نحو مقصود لهدف سياسي، فلم يكن «داعية». ولا كان، من ثمّ، ذا مشروع «سياسي» مباشر ولا غير مباشر، ولا ذا مشروع «عقائدي»

يبشر به أو يدعو إليه، ولا كان له «تنظيم سرّي»، ولا نشاط في إقامة أي «كيان سياسي»، ولا دعا إلى «خلافة راشدة على منهاج النبوة»، ولا له أي تحالفات واضحة من أي نوع من تلك الأنواع، إلا علاقة «روائية»، بـ «محدّث» من الهاشميين العباسيين يعد في طبقة الأمراء، وقد ذكرنا هذا في الفصل الأول، ولا له أي دور سياسي يقوم به إلا الإعراض التام، بل المدهش النادر المثال، عن السياسيين والسلطة والنأي بنفسه البتة عن هذه الأجواءٍ كلها حتى في لبس السواد الذي هو شعارهم، وهو ما يخالف مثلاً ما فعله أبناؤه الذين من صلبه إذ تولوا القضاء ولبسوا السواد. ولا دعا أحدا إلى منهجٍ ولا مذهب، فلم يكن يتكلم إلا إذا سئل كما قال تلميذه المقرب، ولا تصدّر يرسل الدعاة في الآفاق، كما كان يفعل المعتزلة والجهم بن صفوان مثلا. وكل ما ورد عنه إنما هو «مسائل» أي أسئلة موجزة، وأجوبة مختصرة، ينطق فيها الجملة بحساب دقيق، وإيجاز شديدٍ بلا تطويل ولا إسهاب ولا رسم منهجي ولا طريقة نظّمها تنظيما في الاستنباط. وصح عنه، في روايات كثيرة منقولة مبكرًا، أنه كان يكره «تأليف الكتب» غير كتابة الحديث، كراهية شديدة، بل يراها «بدعة»، فيصرح بوضوح، كما نقل عنه تلميذه ابن هانئ، بأنه «لا يعجبني شيء من وضع الكتب، ومن وضع شيئًا من الكتب، فهو مبتدع»[(871)]، وسئل عن كتب أبي ثور (وهو من الفقهاء، ت. 246هـ)، فقال: «كل كتاب ابتدع فهو بدعة»[(872)]. واحتج في النهي عن ذلك بأن أحدًا من الصحابة

والتابعين لم يفعله، وهذا يُعدّ الآن احتجاجًا بالسلف غير أن أحمد لم يصرّح ولا مرة واحدة بلفظة «السلف»، كما بيّنت، بل يقول: «الصحابة» غالبا، ويقول: «التابعون» أحيانا، فهو يحدد بالضبط موطن الاحتجاج. و«اغتاظ وشدد في أمره ونهى عنه، وقال: انهوا الناس عنه وعليكم بالحديث»[(873)]، ما يدلّ على كراهية جادة لتأليف الكتب في غير سرد الأحاديث وفقط. وقال ابن هانئ: «قيل له: فما كان من كلام إسحاق بن راهويه، وما كان من وضع في كتاب، وكلام أبي عبيد، ومالك، ترى النظر فيه؟ قال: كل كتاب ابتدع فهو بدعة، أو كل كتاب محدث فهو بدعة، وأما ما كان من مناظرة يخبر الرجل بما عنده، وما يسمع من الفتيا، فلا أرى به بأسًا»[(874)]. هذا، وإسحاق بن راهويه من كبار أهل الحديث وهو من الفقهاء، وأبو عبيد القاسم بن سلام من الفقهاء، وليس محدثا محضا، وكذلك مالك بن أنس. وكان ابن حنبل يروي، على سبيل التأييد، أن تأليف الكتب في غير سرد الأحاديث «سيئ الغب»[(875)]، أي سيئ العاقبة.

وكان ينهى عن كتابة فتاواه هو نفسه[(876)]، وغضب على أحد تلاميذه لأنه كتب آراءه، وأفتى بها، وكان يأخذ عليها الأجرة[(877)]، وكم من حنبلي اليوم، وقبل اليوم، يعمل موظفًا في الإفتاء وينال الأجرة مخالفا أحمد مخالفة صريحة. وقد وردت روايات تفيد أنه أذن أن يكتب عنه، وأنه «تساهل» مع بعض

تلاميذه في كتابة بعض المسائل، لكن على استحياء[878]. وهذا، إن صح، ليس إلا على نحو محدود، واستثنائي، والاستثناء لا يجوز أن يكون هو الأصل، أما الأصل فهو منعه الكتابة عنه والإفتاء برأيه منعا شديدا، لكن الحنابلة خالفوه فقيدوا آراءه، فهل هم حنابلة في هذه الجزئية؟ هنا يتجلى أحمد بن حنبل المتخيل.

لقد كان أحمد، باختصار، «محدثا» من المحدثين، نقادة للرجال جرحا وتعديلا، عارفا بتاريخهم وأسمائهم وكناهم، وربما استفتي فأفتى، لكن فتاواه من أبعد الأشياء عن القطع. فهو لا يقول: «حرام»، ولا «لا يجوز» إلا نادرا وقليلا وفي القطعيات الواضحة، بل يكتفي بأن يقول: «أكره هذا»، و«هذا يعجبني»، و«هذا أحب إلي من ذلك»، وغير ذلك. وهذه طبيعة كل ما ورد عنه من مسائل إلا النادر الذي لا حكم له. وكل تلك الكتب من «المسائل» التي نقلت فيها آراؤه إنما سجلها تلاميذه، مخالفين إياه مخالفة صريحة، فكتابة شيء اسمه المذهب الحنبلي هو، في ذاته إذا، مخالف لمنهج أحمد بن حنبل.

واذا كنا قد علمنا كراهية أحمد «الشديدة»، ونهيه الجازم عن كتابة أي كتاب غير كتب الحديث، شككنا في تلك الكتب والرسائل المنسوبة إليه؛ ومن ذلك الكتاب الشهير المطبوع مرارا، استمرارا في صناعة أحمد بن حنبل المتخيل، الرد على الجهمية والزنادقة[879]، وكذا رسالة الصلاة[880]، ورسالة الإصطخري[881]، وغيرها، مما يدخل في باب أحمد بن حنبل

المتخيَّل، وقد لفتني جدًا تنبه الذهبي إلى وضع هذه الرسائل على أحمد بن حنبل، وتساءل: كيف جازت على أهل الحديث؟! إلا ما نقله عنه تلاميذه وأبناؤه من المسائل، وما سوى ذلك فليس إلا كتبًا حديثية؛ ككتابه المسند الذي توفّي أحمد قبل إنهائه وتبييضه. ومن اللافت أن مما يدخل في حيز «أحمد بن حنبل المتخيل» ما روي عن حنبل بن إسحاق (ابن عمّ أحمد بن حنبل) أن أحمد جمعه مع ولديه صالح وعبد الله وقال لهم إن ما ليس في المسند فليس بحجة[(883)]. مما يخالف، بأدنى تأمّل، منهج الإمام أحمد في «عدم القطع»، وفي الورع والتحفظ والتحرّز وإيثار السلامة[(884)]. ولا شك عندي في أنه موضوع ومكذوب على أحمد، ولعله من باب الدعاية المذهبية، أو التعصب.

[(882)] appears after الحديث —

أما المسند، وهو طريقة من طرق تدوين الأحاديث[(885)]، فليس هو مقسما على طريقة «أبواب الفقه»، إذ ليست المسندات إلا جمع الأحاديث التي رويت عن كل صحابي على حدة، مهما كانت أبوابها الفقهية والعقائدية. واللافت أن كتاب المسند لم يرو إلا من طريق واحدة، فلم يروه عن أحمد إلا ابنه عبد الله، ولم يروه عن عبد الله إلا أبو بكر أحمد بن جعفر القطيعي. ويقول محققه الشيخ شعيب الأرناؤوط إن عبد الله بن أحمد «زاد فيه أحاديث كثيرة عن مشايخه مما يماثله ويشابهه، ولكنه لم يحرر ترتيب المسند ولا سهله ولا هذّبه، بل أبقاه على

حاله، مما جَعل الرغبةَ فيه تَقِلّ، والإفادة منه عسرة المطلب، مع شدة الحاجة إليه»(886). وكذلك القطيعي «زاد فيه زيادات»(887). اللافت أن عبد الله بن أحمد توفي عام 290هـ، وكانت ولادة القطيعي عام 274هـ، أي إن سنّه كانت 16 سنة حين توفي عبد الله بن أحمد، وهذا يثير مسألة عن سماعه «جميع» المسند منه، وهو قريب من 30 ألف حديث، متى بدأ؟

والخلاصة أنه لم يكن لأحمد بن حنبل إلا مشروع واحد أوحد، هو الحديث النبوي، رواية ودراية، فقط لا غير، من دون وضع «مانفيستو» عقائدي، بأي اسم من الأسماء، وهو ما شاع بعد أحمد، ليتحول الإيمان إلى «حزمة عقائد» و«مقالات» محددة ومعينة، من خالف جزئية منها خرج عن «السنة والجماعة» وسبيل أهل الحق. كان أحمد محدثا، ومفتيا، فقط. لم يكن يطرق على الناس أبوابهم، ولا يرسل الدعاة لاستقطابهم. وليس له من كتاب فقهي ولا عقائدي، ولا غير ذلك، يمكن توكيد نسبته إليه إلا المسند وهو كتاب حديثي محض، أشبه بالمسودة التي لم يكتمل تبييضها، وسيأتي أن فيه رجالا يبدو أن أحمد لم يضرب على أحاديثهم ممن تركهم بسبب التجهم أو البدعة أو غير ذلك.

2. المنهج

من المعلوم أن أحمد بن حنبل يعد رأسًا في «مدرسة أهل

الأثر»، التي لا تتجاوز النصوص، وتقدّمها على القياس، على خلافٍ أهل الرأي عامة، والحنفية خاصة. لا بل تجعل الآثار حكمًا في تحديد قراءة قرآنية ينبغي فيها التواتر. فقد ذكر أبو داود في مسائله، قال: «سمعت أحمد سئل: (ملِك) أو (مالِكِ) (الفاتحة: 4)؟ قال: (مَالك) أكثر ما جاء في الحديث»[(888)]. يعني آية (مالِكِ يومِ الدِّينِ)، في سورة الفاتحة.

فها هو ذا يثبّت قراءة قرآنية بما جاء في «الحديث»، مع أن قراءات القرآن لها أسانيدها الخاصة بها، إذ القراءات القرآنية لا تؤخذ إلا بالتلقّي، وتبلغ حدّ التواتر (التواتر الخاص على الأقل).

ومن المتسالم عند الحنابلة أن أحمد بنى فتاواه على خمسة أصول، ذكرها ابن القيّم في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين (والعنوان هنا لافت فالمفتي موقع عن الله، كما يوقع الكاتب باسم السلطان)؛ فالأصل الأول عنده هو «النصوص» (بالمعنى العام، وهو يشمل القطعي والظني)؛ «فإذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خلفه ومن خالفه كائنًا من كان»[(889)]. واستدل ببعض الأقوال التي ترك فيها أحمد قول الصحابة، وقدّم فيها الحديثٍ عن النبيٍ. و«لم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحبٍ ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من الناس إجماعا ويقدمونه على الحديث الصحيح [وهو الإجماع السكوتي وقد تكلمنا عنه في التمهيد]، وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع، ولم يسغ تقديمه على الحديث

الثابت»[890]. وتقديم الحديث الصحيح عن عدم العلم بالمخالف والذي يسميه بعضهم إجماعا هو مشروع الشافعي في كتابه الرسالة أعني مشروع تثبيت حجية الآحاد في مواجهة من يردونه بسبب ما جرى عليه العمل أو ما يسمى الإجماع السكوتي. وهذا نص مهم يبين لنا الخلاف الجوهري بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» في التعامل مع الحديث المنسوب إلى النبي. وقد ذكرت طرفا من هذا في التمهيد.

أما الأصل الثاني فهو «فتاوى الصحابة»، فـ «إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيرها، ولم يقل: إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئًا يدفعه، أو نحو هذا [...] وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يقدم عليه عملًا ولا رأيًا ولا قياسًا»[891]. ويلاحظ هنا أن هذا إن لم يكن إغلاقًا لباب الاجتهاد فيما سبق بعض الصحابة إلى الإفتاء فيه، فهو تقييد له، والزام للمفتي باتباع فتاوى «بعض» الصحابة إذا لم «يعلم» لهم مخالف، ويجعل هذه الفتاوى «البشرية الاجتهادية» أصلًا قائمًا بذاته يأتي بعد النصوص المقدسة مباشرة، ومع هذا ففتوى الصحابي إذا لم يكن له مخالف لم يكن أحمد يجعلها إجماعا، وهذا دقيق ومهم، ولهذا لم يكن يقول: «فعله السلف» أو «تركه السلف»، بل يعزو القول إلى أصحابه، من دون هذا التعميم المضلل السائد اليوم في الاحتجاج. فإذا اختلف الصحابة على قولين أو أكثر «تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم.

فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول»[892]، ولعل هذا من أسباب تعدد «الروايات المطلقة» عن أحمد في فتاواه، وأقول: «الروايات المطلقة»، احترازا من «روايات التخريج» وهي التي خرّجها فقهاء الحنابلة على أصوله ولم يكن له هو فيها قول، وتلك «الروايات المخرّجة» يمكن تصنيفها في باب «أحمد بن حنبل المتخيَّل». فإذا لم يجد في النصوص المقدسة ولا في فتاوى الصحابة أخذ بالحديث المرسل[893]، وبالحديث الضعيف[894] «إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه»[895]. وكان الأخذ بالضعيف عنده أولى من «الرأي» وأولى من «القياس»[896]. لتبقى السلطة للأثر والمنقول حتى لو كان ضعيفا، وهو، من هذه الوجهة، سلطة لأهل الحديث أنفسهم، فهم الذين يبينون «الدين». بخلاف أهل الرأي الذين قصارى ما لديهم أنهم يقدمون «آراءهم»، فليست هي دينًا مقدسًا كالحديث الذي هو «الدين»[897].

فإذا لم يجد نصًا ولا فتوى مما ذكر، لجأ حينها إلى «القياس»، لجوء «اضطرار»[898]، أي إن استعمال القياس عند أحمد ليس شيئًا مرغوبا فيه، إلا على سبيل الضرورة لا غير، وبتعبير آخر، إنه أشبه بأكل الميتة في الإسلام للمضطر.

فهو «أثريّ» لا يقبل «الرأي» ولا «القياس» إلا في حدود الضرورة، وهذا هو «مربط الفرس» في الخصومة بينه وبين

«أهل الرأي»، الذين يتوسعون في القياس، ويردون «الآثار» وفق شروطهم ومعاييرهم. والمقصود بالآثار، بحسب أصول أحمد السابقة، هو كل ما يروى عن النبي، ثم عن الصحابة، ويدخل في ذلك المرسلات والأحاديث الضعيفة. ويختصر هذا كله قوله الذي نقله عنه ابنه عبد الله: «ضعيف الحديث خير من رأي أبي حنيفة»[(899)]. وما نقله ابن حامد الحنبلي (ت. 403هـ) في تهذيب الأجوبة عنه في وصيته لأحد تلاميذه: «إياك أن تتكلم بكلمة واحدة ليس لك فيها إمام»[(900)]. وذكر ابن حامد خلافٍ الحنابلة في تفسير هذه الجملة أهو محمول على الأصول والفروع معاً؟ أم هو محمولٍ على الأصول فقط؟ وهنا مجال كبير لـ «أحمد بن حنبل المتخيل».

ذاك منهج أحمد بن حنبل على الإجمال، ونستطيع أن ندّعي أنه يدور حول الحديث والأثر، أما على التفصيل فهناك ملاحظات تجدر الإشارة إليها:

أ. ظاهر الحديث مقدّم على ظاهر القرآن

قد يتفق ظاهر القرآن مع ظاهر الحديث، وحينئذ يكون هذا «أعلى شيء» في الاستدلال وأقواه[(901)]. ويصرح أحمد بأنه يأخذ بـ «ظاهر القرآن مع السنن»[(902)]. لكن ماذا لو اختلف ظاهر القرآن مع ظاهر الحديث؟ هنا يقدّم أحمد بن حنبل ظاهر الحديث (الآحادي الظني الثبوت) على ظاهر القرآن (المتواتر

قطعي الثبوت). فقد احتج عليه القضاة والفقهاء بظاهر القرآن حين امتحن، وعابوه بأنه «ينتحل الحديث»، أي يتخذ الحديث نحلة دونَ القرآن وظاهره، قال أحمد: «احتجوا عليّ بظاهر القرآن، وقال عليّ [لعل القائل هو ابن أبي دؤاد]: إنك تنتحل الحديث»[(903)]، ما يدل على أنهم كانوا يرون أن «أهل الحديث» على مذهب ونحلة مخالفَين لما كان عليه الفقهاء والعلماء والقضاة. يؤكد هذا لدي قول إسحاق بن حنبل (عمّ أحمد، وهو شاهد عيان لحادثة المحنة) لإسحاق بن إبراهيم الخزاعي (والي المعتصم) حين طلب منه أن يناظروا ابن أخيه أحمد، فقال له، وهو يروي هذه القصة لابنه حنبل بن إسحاق بن حنبل، «أيها الأمير، اجمع له الفقهاء والعلماء»، ثم قال: «ولم أذكر له أهل الحديث والآثار»[(904)]. هناك نحلتان إذًا، أو مدرستان، أو مذهبان رئيسان؛ مذهب الدولة وهو مذهب الفقهاء والعلماء، ومذهب أحمد بن حنبل وأصحابه، وهم أهل الحديث والآثار، ولكل فريق طريقته في الاستدلال، أو ما يمكن أن يسمى بمصطلحات أهل الفلسفة، المنهج الإبستيمولوجي.

يقول مذهب الفقهاء بـ «ظاهر القرآن»، ويقدّمه على «خبر الآحاد»، فضلا عن «ظاهر الخبر» أي معناه الظاهري (ليس المؤوّل)، لكن أحمد بن حنبل يرى خلاف هذا. فينص نصا صريحا على أن الأخذ بـ «ظاهر القرآن» من دون اعتماد تفسير له من «الحديث»، أو من الصحابة هو من تأويل «أهل

البدع»(905). وقد نقل بعض الحنابلة أن أحمد بن حنبل ألف رسالة عنونت بـ: الرد على من زعم الاستغناء بظاهر القرآن عن تفسير سنة رسول الله(906)، وأنا أشك في هذا لما قد ثبت من كراهية أحمد الكتابة في أي شيء غير الحديث، وورد في طبقات الحنابلة أنه كتبها «ردا على من احتج بظاهر القرآن، وترك ما فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما يلزم من اتباعه [...] وأصحابه رحمة الله عليهم»(907).

وإذا كان للآية «ظاهر» فلا يؤخذ به حتى يُنظَر في السنّة، «فهو الدليل على ظاهرها»، فإن لم يكن، نُظر في عمل الصحابة(908).

ومن النصوص «المنسوبة» إلى أحمد بن حنبل، ما يجعل القارئ يظن أنه يفضّل أن ينأى عن ظاهر القرآن. فمن ذلك مثلا قوله: «إذا كان الحديث صحيحا معه ظاهر القرآن، وحديثان مجردان في ضد ذلك، فالحديثان أحب إليَّ إذا صحّا»(909). لتصبح الطريقة هكذا:

حديثان صحيحان يدل ظاهرهما على خلاف ظاهر القرآن، أولى من حديث صحيح يوافقه ظاهر القرآن، ولاحظ هنا في قوله: «معه ظاهر القرآن»، فكأن المرجعية للحديث وأن ظاهره قبل ظاهر القرآن، لكن ظاهر النص القرآني لا يرجّح حديثا على آخر، بل الحديث هو المرجّح، وكأن «ظاهر الحديث» عند أحمد، أقوى

من «ظاهر القرآن». وهذا يجعل الحديث محورًا يدور القرآن عليه وليس العكس. غير أن هذا النص ليس موجودا في مدونات تلاميذه بل هو منسوب إليه في مدونة تعود إلى القرن الخامس الهجري، وهو يخالف عده الحديث مع ظاهر الكتاب أعلى شيء كما ذكرت سابقا، إلا إذا كان المقصد أعلى شيء في ذلك الباب خاصة لا مطلقا. وقد بدا لنا لجوء القضاة والفقهاء والاحتجاج على أحمد بظاهر القرآن، فلعل هذا أثّر في موقفه، فجعل ظاهر الحديث أقوى في الاستدلال.

غير أن موقف «الحنفية/أهل الرأي» مختلف عن موقف أحمد؛ فإذا جاء حديث يخالف «ظاهر القرآن»، وكان للحديث عدة معان، فيحمل الحديث على «ظاهر القرآن»، أما إذا لم يكن الحديث يحتمل أي معنى يوافق ظاهر القرآن، فيعد عندهم شاذا مردودًا[(910)]، وهذا هو مذهب الفقهاء، فهم يجعلون ظاهر القرآن أصلًا ومعيارًا لصحة الحديث وظاهره.

ب. اللجوء إلى التابعين أو تابعيهم حين لا وجود لأثر عن الصحابة

ليس الأمر كما وصف ابن القيم في الأصل الثاني في أن أحمد يعود إلى «الصحابة» ثم إلى «الحديث المرسل والضعيف» مقدما ذلك على القياس. بل هناك نصوص تفيد أنه استدل بالتابعين وقدّم أقوالهم على الحديث (ولو ضعيفا)، وعلى بعض الآثار الموقوفة على بعض الصحابة. بل ورد أنه لم يأخذ بحديث عن

النبيّ أقرّ هو أنه لا بأس به، لكنه خالفه إلى قول التابعين لكثرتهم، لا ضعف الحديث.

نعم، ورد عنه مثلًا أنه أن استدل بالصحابة في شيء فردّ عليه أحد تلاميذه بفعل التابعين، فقال له أحمد: «أقول لك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: التابعين؟»(911). وفي موقف آخر قال: «ما يصنع بالتابعين؟»(912).

لكننا نجده يميل إلى قول التابعين في بعض المسائل؛ فمن ذلك مثلًا: أنه نهى عن أن يرى «العبد» شعر مولاته؛ على الرغم من وضوح الآية في القرآن الكريم: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ (النور: 31).

وهذا ظاهر القرآن في إلحاق «ما ملكت أيمانهن» بما يجوز إظهاره للمذكورين في الآية. وعلى أن هناك حديثًا (ضعيفًا) مرويًا عن ابن عباس؛ فإن أحمد رفض هذا الحديث، واستدلّ بالتابعين، وقدّم أقوالهم على الحديث الذي اعترف هو بنفسه أنه لا بأس به، فقال: «هو رجل ينظر إليها على حال لا ينبغي أن ينظر، فهذا أعجب إليَّ، ولم يسمع إلي حديث السدي عن أبي مالك، عن ابن عباس، فأما التابعون فغير واحد نهى عنه»(913).

لم يقطع أحمد، على عادته، في الحكم، بل قال: «هذا أعجب إليّ»، لكن المقصد هنا أنه استدل بالتابعين، على الرغم من

وجود حديث.

وعلى أن المقرر من أصول أحمد تقديم الصحابة على التابعين؛ فإنه أخذ هنا بقول التابعين خلافًا للصحابي ابن عباس.

وذكر لأحمد تلاميذه إسناد حديث، فأقر أنه لا بأس به، إلا أنه رجّح قول التابعين على الحديث، لا لضعف الحديث، ولكن لكثرة التابعين[(914)]. وهنا نراه يقدّم عمل التابعين على حديث يقر هو أنه لا بأس به. وهذا ممّا ينقده «أهل الأثر» على «أهل الرأي»، مع ورود الخبر عنه، في نص منسوب إلى أبي داود، ورد في كتاب متأخّر (المسودة في أصول الفقه لآل تيمية)، لكنه يتفق مع عموم منهجه، أنه سئل عن شيء عن رجل من التابعين، لا يوجد في حديث النبي، أيلزم الأخذ به؟ فقال: لا[(915)].

ونجده مثلًا حين يُسأل: مَن مِن العلماء قال إن القرآن غير مخلوق؟ فيجيب: «جعفر بن محمد»[(916)]، أي جعفر الصادق، وتارة يحتج بالعلماء الذين عاصرهم، ولو وجد نصا عن صحابي لاحتجّ به، وكذا كل ما أورده الخلال في نقوله حول أن القرآن «غير مخلوق» يعتمد فيه على أقوال من التابعين ومن بعدهم، ولم يستدل بأي أثر واضح الدلالة عن النبي ولا عن أحد من الصحابة. غير أننا نجد خبرا أن ابن حنبل سمع بحديث عن «ابن عباس» (ونسبة هذا القول إلى ابن عباس له دلالة مهمة هنا)، أن القرآن «غير مخلوق» ففرح به، غير أن من رواة هذا الحديث

عبد الله بن صالح (كاتب الليث)، وقد «ضعفه» أحمد بن حنبل بل وصفه بأنه «ليس هو بشيء»[917]، وأنه «ذمه وكرهه»[918]. وحديث آخر عن ابن عباس أيضًا أن علي بن أبي طالب عند التحكيم قال: «ما حكمت مخلوقًا، إنما حكمت القرآن»[919]. وهو حديث لا يصح، لأن فيه «متهمًا بالكذب»، هو عمرو بن جميع[920].

والمقصد من ذكر هذا في «المنهج» المنسوب إلى أحمد بن حنبل؛ توضيح أن ما يطلق عليه اليوم أنه «منهجه»؛ ليس بالضرورة أن يكون دقيقًا، إذ ربما يدخل كثير منه في باب «المتخيل». وأن ما ينسب إليه من «اعتقادات» فيه احتمال وارد جدا أن يكون تاريخيًا متأثرا، بوعي أو من دون وعي، بالأحوال السياسية والاجتماعية والنفسية. ونظرة فاحصة إلى ما يجري اليوم من تبديل طائفة من كبار الأعلام في عصرنا آراءهم واعتقاداتهم تجلي ذلك الأثر الخفي.

3. فتاوى أحمد بن حنبل

لأحمد بن حنبل طريقة في فتاواه يبتعد فيها كثيرًا عن «القطع» و«الجزم»، فهو، مثلاً، على الرغم من اتباعه للحديث وحرصه عليه، يقول، في نصوص متأخرة، نقلها الفقيه الحنبلي الشهير أبو يعلى الفراء في كتابه العدة، قال: «روى الأثرم عن أبي حفص عمر بن بدر قال: الأقراء الذي يذهب إليه أحمد بن حنبل

رحمه اللَّه: أنه إذا طعنت في الحيضة الثالثة، فقد برئ منها وبرئت منه.

وقال: إذا جاء الحديث عن النبي - صلى اللَّه عليه وسلم - بإسنادٍ صحيح، فيه حكم أو فرض، عملت بالحكم والفرض، وأدنتُ اللَّه تعالى به، ولا أشهد أن النبي - صلى اللَّه عليه وسلم - قال ذلك» [(921)]. ونقل عنه كذلك، قال: «ونقل أبو بكر المروزي قال: قلت لأبي عبد اللَّه: ها هنا إنسان يقول: إن الخبر يوجب عملًا. فعابه، وقال: ما أدري ما هذا؟!» [(922)].

وقد أقبل أنا هذه الروايات، وإن كانت متأخرة، لأنها تتفق مع مئات المسائل التي رواها تلاميذه المباشرون عنه، والتي ما فيها قطع ولا جزم.

ومن طريقة أحمد في الفتوى أن يكتفي بذكر الخبر، وبسرد الحديث، ومن ذلك، مثلاً، ما سأله ابنه عبد اللّه: «سألت أبي عن الإمام يكبر إذا قال المؤذن: 'قد قامت الصلاة'. أو حتى يفرغ من الإقامة؟ قال: حديث أبي قتادة عن النبي: 'لا تقوموا حتى تروني'» [(923)].

وهذا كثير في مسائل تلاميذه، وفي فتاواه، ولا حاجة إلى تكثير هذه الدراسة بذكر هاتيك النماذج، وفي هذا يقول الحسن بن حامد الحنبلي: «فما سئل عنه فيجيب بالحديث أو يفتي ويستدل فيه بالحديث أو يسأل عنه فيروي فيه الحديث عن النبي صلى اللّه عليه وسلم فكل ذلك مذهب له صريح، بمثابة ما يفتي به من قبله

سواء، وأنه يراعى فيه ظاهر الحديث الذي احتج به، فيكون ظاهر موجب الخبر، وهذا مذهب أصحابنا كافة لا أعلم بينهم فيه خلافًا»[(924)]. وتجده شديد الحذر من التعبير بالحرمة، فيقول كثيرا: «لا يعجبني كذا»، فمن ذلك مثلا أنه سئل: «عن المسلم يعلّم ولد المجوسي واليهودي والنصراني القرآن؟ قال: لا يعجبني»[(925)]. وقد يعبّر مثلًا بقوله: «لا بأس بذلك»، من دون أن ينص على استحباب، ولا سيّما في مسألة فيها تقرّب إلى الله، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: «سألته عن الرجل يمس منبر النبي، صلى الله عليه وسلم، ويتبرك بمسه ويقبّله، ويفعل بالقبر مثل ذلك أو نحو هذا، يريد بذلك التقَرب إلَى اللَّه جل وعز، فقال: لا بأس بذلك»[(926)]، والوهابية «المتحنبلة» تمنع هذا أشدّ المنع، وهو ما يخالف صريح فتوى أحمد بن حنبل هذه التي رواها ابنه عبد الله، في مسألة من مسائل التدين الشعبي الذي تضلله الوهابية، وألفت الانتباه إلى نص عبد الله بن أحمد في سؤاله على فعل هذه الأشياء «تقربا إلى الله»، أي على أنها «عبادة»، ومن المعلوم أن العبادات قائمة على التوقيف، أي لا بد فيها من تشريع، ومع هذا لم ير أحمد بهذا العمل بأسا، ربما اعتمادا على بعض ما ورد عن عبد الله بن عمر وغيره.

ومن ذلك مثلا، وهو من مظاهر التدين الشعبي، التمائم التي تعلق بوصفها أحرازا، فقد سأله تلميذه الكوسج: «ما يكره من الرقى وما يرخص منها؟ قال: التعليق كله يكره، والرقى ما كان

من القرآن فلا بأس به»[(927)]. ومن ذلك مثلًا، وهو من مظاهر التدين الشعبي في زمنهم، ما قاله ابنه صالح: «قلت: يكتب الشيء من القرآن في قرطاس ويدفن للآبق؟ قال: لا بأس»[(928)]. والمقصد أنهم كانوا يكتبون آيات معينة من القرآن في ورقة ثم يدفنونها بهدف رجوع العبد الهارب من سيده، وهو من مظاهر التدين الشعبي حتما، لكن مثل هذه الفتاوى تعد غريبة عن المنهج السلفي المعاصر. وقد كان أحمد بن حنبل يطبق مثل هذا على أطفاله، قال أبو داود: «رأيت على ابن لأحمد وهو صغير تميمة في رقبته في أديم»[(929)].

وقال حرب الكرماني: «قلت لأحمد: فتعليق التعاويذ فيه القرآن أو غيره؟ قال: كان ابن مسعود يكرهه كراهية شديدة جدا. وذكر أحمد عن عائشة وغيرها أنهم سهلوا في ذلك، ولم يشدد فيه أحمد»[(930)].

وقد ذكر أبو داود أن أحمد بن حنبل سئل عن شيء أيضًا يعد في التدين الشعبي، وهو أن تلقى أوراق مكتوب فيها شيء فتلقى في المسجد بنية شفاء المريض، وهو ما يفعله عوامّ الناس في مصر مثلا، قال أبو داود: «سمعت أحمد سئل عن الرجل يكتب هذه الرقاع ويلقيها في المسجد لمريض له؟ قال: لا أدري»[(931)]. وواضح هنا أنه لم يستنكر هذا، ولكنه توقف في الإجابة، وأيّ سلفي معاصر اليوم سيجيب مسرعا بالتحريم قائلا: إن هذا لم

يفعله السلف.

ومن مظاهر التدين الشعبي اجتماع الناس في يوم عرفة في مدن المسلمين يذكرون الله، وكان يسمى «التعريف»، وقد سئل عنه أحمد بن حنبل فلم ير به بأسا، واستؤذن في أن ينهى عنه الناس فقال: «دعهم، يكثر الناس»، ونهى عن منع الناس منه، إذ فعله بعض الصحابة[(932)]. لكن هذا ليس موضع ترحيب عند السلفية المعاصرة.

بل يتورع أحمد عن إطلاق التحريم على نكاح المتعة الشهير عند الشيعة الاثني عشرية، قال الكوسج: «قلت لأحمد: متعة النساء تقول: إنه حرام؟ قال: اجتنابها أحبُّ إليَّ»[(933)]. فلم يذكر هنا التحريم ولم يصرّح به، على الرغم من أن تلميذه سأله عن «حرمته» صريحا، لكنّ أحمد تهيّب الإجابة بالحرمة، بل توقى ذلك توقيا، وفي مسائل حرب، «قلت لأحمد: المتعة التي نهي عنها، كيف هي؟ قال: هو الأجل، أن يتزوج إلى أجل»[(934)]. فقد أقرّ بالنهي، وتهيّب من ذكر التحريم.

كل هذا يشير إلى تحرز شديد من إطلاق الأحكام، وإطلاق لفظ التحريم والوجوب، وابتعاد عن منع بعض ما يرى اليوم «بدعة وخرافة»، من أجل أنه «لم يفعله السلف». لكن الحنابلة من بعد أحمد، اختلفوا في تفسير تلك الألفاظ، وهو ما فتح الباب عريضا أمام «أحمد بن حنبل المتخيّل».

4. هل ترك أحمد بن حنبل متنًا عقائديًا؟

ينسب كثيرون من الحنابلة إلى أحمد بن حنبل «متونًا» عقائدية، توورثت جيلًا فجيلًا، على أساس أنها عقائد «أهل السنة والجماعة»، فنسبوا إليه رسالة الإصطخري، وكتاب الرد على الجهمية والزنادقة، ورسالة حرب بن إسماعيل الكرماني (وهي نص رسالة الإصطخري ذاتها، باختلافات يسيرة جدا)، وفي تلك الرسائل كلها احتداد شديد تجاه الفرق الإسلامية.

وكلا الرسالتين (أعني رسالة الإصطخري والرد على الجهمية) مشكوك فيهما عند بعض الجهابذة النقّاد، فقد قطع الذهبي بوضعهما، وأنهما مكذوبتان، فقال عنهما بالنص: «لا كرسالة الإصطخري ولا كرسالة الرد على الجهمية، الموضوع على أبي عبد الله، فإن الرجل كان تقيا ورعا لا يتفوه بمثل ذلك»[935]، لعل الذهبي يعني ما في هاتين الرسالتين من أحكام قاسية على المخالفين المسلمين تصل إلى التكفير. وأما رسالة الإصطخري هذه، فقد قال الذهبي: «قاتل الله واضعها»[936]، وأقسم أن فيها أشياء «والله ما قالها الإمام»[937]. وحكم على بعض ما فيها بأنه «سمج»، ووصفها بأنها «خرافة»، فقال: «ومن أسمج ما فيها قوله: 'ومن زعم أنه لا يرى التقليد، ولا يقلد في دينه أحدًا، فهذا قول فاسق عدو لله'»، لينتقل إلى تعيير المحدّثين بالجهل، فيقول: «فانظر إلى جهل المحدثين كيف يروون هذه

الخرافة ويسكتون عنها»[938].

وعلى أن الذهبي يجزم بوضع هذه الرسالة على الإمام أحمد، وعلى أن ابن الوزير يؤيد أنها موضوعة، وفيها «حموقات»، وأنها «قبيحة»[939]، وعلى أن ابن تيمية ينقل منها مع الاحتراز، فيقول: «إن صحّت»[940]، لكن هذا الاحتراز لم يكن ذا فائدة في أحيان كثيرة، إذ ترى ابن تيمية يعتمد عليها من دون احتراز، فينقل عن الإصطخري في كتابه الصارم المسلول على شاتم الرسول نصه الذي يقول فيه: «وخير الأمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر وعمر بعد أبي بكر وعثمان بعد عمر وعلي بعد عثمان، ووقف قوم، وهم خلفاء راشدون مهديون ثم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هؤلاء الأربعة خير الناس، لا يجوز لأحد أن يذكر شيئًا من مساويهم ولا يطعن على أحد منهم بعيب ولا نقص، فمن فعل ذلك فقد وجب على السلطان تأديبه وعقوبته، ليس له أن يعفو عنه بل يعاقبه ويستتيبه فإن تاب قبل منه، وإن ثبت أعاد عليه العقوبة، وخلده الحبس حتى يموت أو يراجع»[941]. مع أن أحمد بن حنبل في موضع آخر يقول عمّن «شتم صحابيًا»، في ما ينقله عنه ابنه عبد الله، قال: «سألته عمن شتم رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، رضي الله عنهم. فقال أبي: أرى أن يضربه. فقلت له: حد؟ فلم يقف على الحد، إلا أنه قال: يضرب. وقال: ما أراه إلا متهما على الإسلام. سمعت أبي يقول: لا يُضرب أكثر من عشرة إلا في حد»[942].

ستكون رسالة الإصطخري ورسالة الرد على الجهمية والزنادقة أساسا عقائديا يلتزم به الحنابلة، غالبا، حتى يوم الناس هذا، على الرغم من انتقاد الذهبي لهما وحكمه بوضعهما. أي إنهما لم تعاملا إلا معاملة متن عقائدي على مر العصور، ولا تزالان تطبعان وتعتمدان حتى هذه الأيام، فقد اعتمدهما ابن بدران في المدخل[943]، وكذلك بكر أبو زيد في المدخل المفصل[944]، وأوصى بهما، وبالرد على الزنادقة، الشيخ ابن جبرين[945]. وكذلك الرواية المسمّاة أصول السنة والتي رواها عبدوس العطّار، والتي صحّحها حتى الذهبي تخالف بصراحة حرص أحمد بن حنبل على «تجريد الحديث»، ووضع المؤلفات والرسائل، فلئن صحّحها من صحّحها سندا، فيمكن نقد نسبتها إلى الإمام أحمد من جهة كتابته إياها، وأن ذلك أصلا يخالف منهجه، وقد وصف هو وضع الكتب بأنها بدعة، كما أسلفنا، ووصف من يكتبها بأنه مبتدع، فهل يتوقع أن يرتكب أحمد بن حنبل ما يراه بدعة فيتناقض؟ يعني هذا أن تلك المؤلفات التي ليس فيها «تجريد» للحديث، لا أراها إلا موضوعة ومكذوبة على أحمد بن حنبل. بل حتى كتابة الحنابلة مسائله وتقييدها، ليس هو إلا مخالفة لمنهجه، بل قيام مذهب مدوّن يسجّل آراء أحمد هو في حقيقته مخالفة صريحة لأحمد ومجانبة لوصاياه.

5. مواقف أحمد من «أهل القبلة»

أ. مجمل مذهبه في «المبتدعة»

من الملاحظ في الكلام المنسوب إلى أحمد بن حنبل تجاه «المبتدعة» مستويان، مستوى هو أقلّ في الحدة والعنف، ومستوى آخر أشدّ قسوة في الأحكام. المستوى الأوّل نجده في كتب تلاميذه المباشرين الذين دونوا مسائله. لكنّ النصوص المنسوبة إليه بعدٍ ذلك، لا تخلو من حدّة وعنف شديدين لا يتفقان مع ما عُرف عنه من عفّة اللسان، وانتقاء الكلام.

يصرّح أحمد بن حنبل بأنه «ما يعجبني شهادة الجهمية، والرافضة، والقدرية المعلنة»(946). والإعلان هو الدعوة إلى البدع والخصومة عليها، والجهر بها واذاعتها. وهذا إجراء قانوني لو تمّ، أعني عدم قبول شهادة «المخالفين»، في القضاء، إذا كانوا يعلنون بـ «بدعتهم»، على اعتبار أنهم «غير عدول» و«مردودو الشهادة»، وهذا هو عين الإجراء الذي اتخذه المأمون والمعتصم والواثق وقضاتهم مع من أبى أن يقول بخلق القرآن، غير أن أحمد لا يتكلم هنا بلسان «الداعي» و«المطالب»، بل يصرّح برأيه الشخصيٍ، فيقولٍ: «لا يعجبني»، ونلاحظ هنا طريقته في أنه لا يطلق حكماً شرعيا، لشدة احترازه في الفتوى واطلاق الأحكام. وهكذا شأن أحمد في معظم فتاواه وآرائه، لا ينسب شيئا إلى الشريعة والدين، بل ينسب أقواله إلى نفسه تحرزا واحتياطا، أي إنه لا يجزم ولا يقطع، وبهذا النص وأشباهه (وهي كثيرة) نشكّ في كثير من الروايات التي يقطع فيها في أحكامه على أهل

القبلة، وهي في الغالب موجودة في مدونات القرون التالية بعده. وهذا الإجراء على العموم يدخل في «الزجر بالهجر»، أي زجر المعلن ببدعته والمخاصِم والداعي، بواسطة «هجره»، فترد شهادته كما أسلفنا، ولا يصلَّى خلفه فقد قال أحمد بن حنبل عن الداعي إلى الإرجاء «لا يصلي خلفه»(947). وكذا من يقول بخلق القرآن لا يصلّى خلفه، قال أبو داود: «قلت لأحمد أيام كان يصلي الجمع الجهمية. قلت له: الجمعة؟ قال: أنا أعيد، ومتى ما صليت خلف أحدٍ ممن يقول: القرآن مخلوق فأعد. قلت: وبعرفة؟ قال: نعم»(948). وما كان يصلّي الجمعَ إلا الولاةُ أو من ينيبونه. وصلاةُ الجمعة مع الوالي علامة على الموالاة والخضوع للدولة، ولهذا ينص عليها في كتب العقائد، وكذا ذكر عرفة لأنه لا يحج بالناس إلا الخليفة أو من ينيبه الخليفة، وهذا يعني أن أحمد لا يرى الصلاة صحيحة مع أولئك الولاة، ولكنه مع هذا يصلي معهم بيانًا أنه لم يخرج عن طاعة ولي الأمر. وكذا لا يؤخذ عن الداعي إلى البدعة الحديث، فيقول تلميذه المروذي: «إن أبا عبد الله يحدّث عن المرجئ إذا لم يكن داعية أو مخاصمًا»(949). وقد سئل أحمد عن «المرجئ إذا كان داعية»، فقال: «إي والله يُقصى ويُجفى»(950). وينبغي تحذير الناس منه، قال عبد الله بن أحمد: «قلت لأبي: ما تقول في أصحاب الحديث، يأتون الشيخ لعله يكون مرجئًا، أو شيعيا، أو فيه شيء من خلاف السنة، أينبغي أن أسكت فلا أحذر عنه، أم أحذر عنه؟ قال: إن كان

يدعو إلى بدعة، وهو إمام فيها ويدعو إليها، قال: نعم تحذر عنه»[(951)]. وهذا الهجر إنما هدفه «توبة» الداعي ورجوعه إلى الصواب، سأله تلميذه ابن هانئ: «رجل مبتدع، داعية يدعو إلى بدعة، أيجالس؟ قال: لا يجالس، ولا يكلم، لعله أن يرجع»[(952)]، أي إن المسألة هنا ليست للعداوة من أجل العداوة وحسب. ويرى أن الأمر قد يصل إلى أن «يحبس» المبتدع لكف بدعته عن المسلمين[(953)]. وصحيح أنه روي عنه أنه طلب إلى يحيى بن خاقان أن يعفو عن رجل وشى به كذبا عند السلطة بقوله: «لعل له والدة أو أخوات أو بنات أرى أن تخلوا سبيله ولا تعرضوا له»[(954)]. وأنه لعله «له صبيان يحزنهم قتله»[(955)]. لكن هذا على الجانب الشخصي، أما ما يتعلق بالدعوة إلى البدع فأمر مختلف؛ فلقد روي عنه أنه قال: «لولا أن ابن أبي دؤاد داعية لأحللته»[(956)]، أي لعفوت عنه.

هذا، وقد روي أحمد عن مرجئة وقدرية وشيعة وغيرهم، قيل إنه أخذ عنهم لأنهم لم يكونوا «دعاة» إلى بدعهم، على الرغم من الخلاف في الأصول؛ ذاك أن هناك خلافا بين أهل الحديث في الرواية عن «المبتدع»، فمنهم من يرد كل ما يرويه المبتدعة، ومنهم من يفصل؛ فيقبل من المبتدع «غير الداعي» ولا يقبل من «الداعي»، وهناك من يرى أنه حتى الداعي يؤخذ منه ما لا يوافق بدعته، ما لم يكن ممن يستحل الكذب نصرة لمذهبه كما

يفعل بعض الطوائف[957].

ولفتني وأنا أستقري[958] أقوال أحمد في الخصوم، أن فئتين من الخصوم فازتا بنقده الشديد المرّ، ليسوا هم «الرافضة»، ولا «المرجئة»، ولا «القدرية»، بل هم، على التعيين، «أهل الرأي»، و«الجهمية». وهذا مفهوم جداً، ومعقول، فإن أصحاب المحنة كانوا جهمية، وكان القضاء بيد أصحاب أبي حنيفة. قبل أن يصبح الخصوم الأبرز للحنابلة، فيما بعد، هم «الرافضة» أولاً ثم «الأشاعرة» بعد ذلك، من حيث كون الأشاعرة هم أخلاف الجهمية، في نظر الحنابلة، على مرّ العصور.

ب. موقف أحمد من أبي حنيفة وأهل الرأي

بدأ أحمد رحلته العلمية وهو ابن ست عشرة سنة، أي سنة 180هـ على التقريب، أي في خلافة هارون الرشيد. كان الفقهاء (وأظن أن لفظة «أهل الرأي» إنما يعنى بها الفقهاء وأهل الاجتهاد، وأن هناك انقساما واضحا بين الفقهاء والمحدثين) هم المقربين من الدولة، وهم الذين يلون الولايات (لا أصحاب الحديث الذين كانت سلطتهم مرتهنة بالعوام)، ولا سيّما أصحاب أبي حنيفة الذي انتشر رأيه انتشار النار في الهشيم حتى قال القائل، فيما يرويه الجاحظ، يرد على بعض أصحاب الحديث في لمزهم أبا حنيفة: «هيهات، طارت برأيه البغال الشُهب»[959]، بل يصف الجاحظ غلبة مذهب أهل الرأي، دون أهل الحديث (حتى في مرحلة الخليفة المتوكل الذي نصر السنّة) في كتابه

الحيوان (وهو من أواخر ما كتبه وقت مرضه، أيٍ بعد المحنة): «وقدٍ تجد الرجل يطلب الآثار [...] وهو لا يعدّ فقيها، ولا يجعل قاضيا، فما هو إلّا أن ينظر في كتب أبي حنيفة، وأشباه أبي حنيفة، ويحفظ كتب الشروط في مقدار سنة أو سنتين، حتى تمّر ببابه فتظن أنه من باب بعض العمّال [...] وبالحرا ألا يمر عليه من الأيام إلا اليسير حتّى يصير حاكما على مصر من الأمصار، أو بلد من البلدان»(960).

وحسبك أن منصب «قاضي القضاة» إنما استحدثه هارون الرشيد أول مرة في التاريخ الإسلامي، وكان القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، صاحب أبي حنيفة، أول من شغله(961). فكان القضاء، إذاً، بيد الحنفيّة أهل الرأي. والقضاء ولاية من الولايات، بل هو، كما يقول بعض الفقهاء، «أعظم الولايات»(962)، و«لا شرف فِي الدنيا بعد الخلافة أشرف من القضاء»(963). وكان العباسيون، كما يقول النبهاني، مشتدّين في شأن القضاء، فكانوا يتخيرون له، ولغيره، من الأعمال الشرعية «صدور العلماء»(964).

كان أبو يوسف القاضي (ت. 181هـ)، قبلة لطلاب العلم، لعلمه وشهرته، ولمنزلته العالية، فحضر درسه بشر المريسي، وهو حنفي المذهب، وحضره أحمد بن حنبل وهو فتى، فكان أول من طلب عنده الحديث(965). لكننا لا ندري على التحديد متى أخذ

أحمد بن حنبل موقفًا سلبيًا من أبي يوسف، وسائر أهل الرأي، من دون تمييز بين دعاة وغيرهم، على الرغم من اعتراف أحمد بأن أبا يوسف «صدوق»[(966)]، وأنه «من أمثلهم، وأكثرهم حديثًا»[(967)]، أي أهل الرأي، وأنه كان «منصفًا في الحديث»[(968)]، أي إنه يعامل طلاب العلم على السواء، بعدل، وبلا تمييز ولا تفضيل. ولكنه على الرغم من هذا كان يقول: «لا أحدث عنه»[(969)]، وكان يقول: «أبو يوسف صدوق، ولكن أصحاب أبي حنيفة لا ينبغي أن يروى عنهم شيء»[(970)]. أي إن السبب ليس إلا أنه من «أصحاب أبي حنيفة». ومن دون تمييز بين داعية وغير داعية. وهذا يدل على أن أحمد يراهم، في الجملة، ضالّين مبتدعة، لا تقبل روايتهم على الرغم من أنهم يأخذون بالحديث على شروطهم ويرفضون ما لا يوافقها منهجيًا وموضوعيًا. ولا نلحظ هنا تفريقًا بين داعية وغيره. لكننا مع هذا نجد أن لعبد الله بن المبارك، الذي هو من أصحاب أبي حنيفة، وله فيه شعر وإعجاب ومدائح، على الرغم من قول أحمد بن حنبل عن أبي حنيفة: «ابتُلي أهلُ خراسَان بأبي حنيفة»[(971)]، أقول: نجد أن لابن المبارك عند ابن حنبل منزلة عظيمة واحتفاءً وتوثيقًا، بما لا حاجة إلى البرهان عليه لشهرته. وكذلك يحيى بن سعيد القطّان، فقد كان كذلك حنفيًا، يصرح بأنه يأخذ بأكثر أقوال أبي حنيفة[(972)]، ومع هذا كان أحمد بن حنبل يجله جدًا

ويعظّمه.

ويعني هذا بالضرورة، أن أحمد كان يقبل الرواية عن أبي يوسف، في بادئ الأمر، ثم انحرف عنه بعد ذلك، وأرجح أن هذا متأخر، وأنه بعد المحنة، وإني لأتعجب من الخبر الذي يرويه عبد الله عن والده «سماعا»، من تهجم مالك بن أنس على أبي يوسف، في حضرة الخليفة، فيقول له: «ساء ما أدّبك أهلك»[(973)]، وهو قاضي القضاة، بمنزلته الكبيرة، وهيبته العظيمة وجلالته، مما لا يتفق مع ما روي عن أحمد بن حنبل من التوقّر والتزمّت والركانة، وحسن الخلق وعفة اللسان. وقد اتخذ أحمد بن حنبل عين هذا الموقف من صاحب أبي حنيفة الآخر، وهو محمد بن الحسن الشيباني، وقد تولى القضاء لهارون الرشيد بعد أبي يوسف، فقال عنه، كما روى ذلك عبد الله «سماعًا» كذلك: «لا أروي عنه شيئًا»[(974)]. لكن التعبيرات المنقولة عن أحمد تزداد حدة في مدونات القرن الرابع فتجد منسوبا إليه قوله عن أصحاب أبي حنيفة: «لا تكتب عن أحد منهم، ولا كرامة»[(975)]. وإن كان بعض تلاميذه ينقل عنه أنه أفاد من كتب محمد بن الحسن بعض مسائله الدقيقة[(976)]. وهذا عندي محلّ شك إلا إذا كان أحمد قرأ هذا في زمن فتوّته.

ومن أهل الرأي القاضي حفص بن غياث النخعي (ت. ـه)، وهو من أصحاب أبي حنيفة، روى عنه أحمد[(977)]، ولم يردّ

حديثه بكونه من أصحاب أبي حنيفة، ولكنه وصفه بالتدليس، وهو عند أهل الحديث حكم موضوعي.

وروى أحمد عن أسد بن عمرو الكوفي (ت. تقريبًا 190هـ)، وكان قاضيًا، من أصحاب أبي حنيفة[978]، لكنه مع توثيقه إياه، ووصفه بأنه «صدوق»، قال فيه عين مقالته في القاضي أبي يوسف؛ «كان صدوقًا، ولكن أصحاب أبي حنيفة لا ينبغي أن يروى عنهم شيء»[979].

وعلى أن أحمد عاتب الضحّاك بن مخلد (ت. 212هـ) على جلوسه كل جمعة في حلقة أصحاب الرأي[980]، فإنه زكّاه[981]، وروى عنه.

واضح، إذًا، أن هناك تحولًا في موقف أحمدٍ بن حنبل من أصحاب الرأي، قبولًا ثم ردا، وأخذا ثم إعراضا. ويبدو لي أن هذا التحوّل، أو على الأقل: الحدّة إن لم يكن التحوّل، إنما كان بعد المحنة. وأن الوقت لم يسعف، ربما، لمدّ هذا التحوّل إلى أقصاه، بدليل أن هناك روايات تفيد ترك الإمام أحمد بعض الرجال، لكنه لم يسعفه الوقت لحذف أحاديثهم من المسند، كما سيأتي.

وهذا مفهوم؛ من حيث إن القضاء كان بسلطان أحمد بن أبي دؤاد وهو حنفي المذهب، كما أسلفت، ولأن بشر المريسي القائل بخلق القرآن كان حنفي المذهب كذلك، ويروي حنبل بن

إسحاق أن حنفياً هو «ابن الثلجي»[(982)]، وشى بأحمد عند المتوكل، بحسبِ الرواية الحنبلية، على الرغم من شهرة هذا الفقيه بسمعة طيبة جدا، وشاية كاذبة: أنه (أي أحمد) آوى «علويا» عنده، ليبايع له[(983)]، وهذا أيضًا مما يشير إلى أن المحنة كانت ذات أهداف سياسية.

وهو ما دفع محمد زاهد الكوثري (وهو حنفي معاصر محقق، ت. 1952)، إلى أن يقرّ بهذه الحقيقة فيقول: «ومما زاد في الشقاق بين الفريقين، انتداب قضاة في تلك البرهة، لامتحانهم في مسألة القرآن، وغالب هؤلاء القضاة كانوا يرون رأي أبي حنيفة وأصحابه في الفقه»[(984)].

نعم لقد كان «أهل الرّأي» و«الجهمية» أعظم الفرقاء حظًا بنقد أحمد بن حنبل المرّ، غير أننا نلحظ في المدّونات المبكّرة لتلاميذه، في مسائله التي دونوها، أن التعبيرات المنسوبة إليه «أقلّ حدة» كما أسلفت، من مدوّنات القرون التالية.

أما تلاميذه فينقل عنه ابن هانئ، أنه قال: «تركنا أصحاب الرأي، وكان عندهم حديث كثير، فلم نكتب عنهم؛ لأنهم معاندون للحديث لا يفلح منهم أحد»[(985)]. ويورد ابن هانئ أن أحمد: «سئل أحمد عن أبي حنيفة: يروى عنه؟ قال: لا»[(986)]. وقال ابنه عبد الله: «سمعت أبي يقول: أهل الرأي لا يروى عنهم الحديث»[(987)]. وقال عبد الله: «وسألته عن شعيب بن إسحاق،

قال: ما أرى به بأسًا ولكنه جالس أصحاب الرأي، كان جالس أبا حنيفة»(988).

فقد كانت مجالسة أصحاب الرأي عنده قدحًا أو أشبه بالقدح. لكنه لا يقول هذا القول في يحيى بن سعيد القطان، وعبد الله بن المبارك، على الرغم من أخذهما بأقوال أهل الرأي.

وقد سأله تلميذه إسحاق بن منصور: «يؤجرُ الرجلُ على بغضِ أصحابِ أبي حنيفةَ؟ قال: إي واللَّهِ»(989). وقال تلميذهِ أبو داوِد: «ذكرتُ له مسألة عن رجل نظر في الرأي وكان رجلا مستورا؟ فقال: قلّ رجل نظر في الرأي إلا في قلبِه دغَلٍ»(990). وقال أبو داود: «سمعت أحمد يقول: رأى رقبة رجلا، فقال: من أين جئت؟ فقال: من عند أبي حنيفة. فقال: مضغت كلامًا كثيرا، ورجعت من غير ثقة»(991).

وقد كانت المفاصلة قد بلغت أقصاها عند أحمد، فقد قال ابنه عبد الله: «سألت أبي عن الرجل يريد أن يسأل عن الشيء من أمر دينه مما يبتلى به من الأيمان في الطلاق وغيره، وفي مصره من أصحاب الرأي، ومن أصحاب الحديث لا يحفظون ولا يعرفون الحديث الضعيف، ولا الإسناد القوي، فلمن يسأل؟ لأصحاب الرأي، أو لهؤلاء؟ أعني: أصحاب الحديث، على ما قد كان من قلة معرفتهم؟ قال: يسأل أصحاب الحديث، لا يسأل أصحاب الرأي؛ ضعيف الحديث خير من رأي أبي حنيفة»(992).

وعلى هذا المنوال كان خطابه في خصومه من أهل الرأي، في المدّونات التي رواها تلاميذه المباشرون. لكننا نجد هذا الخطاب يزداد حدّة في روايات إما متأخرة، وإما ليست صريحة في نسبة القول إلى أحمد بن حنبل بعينه. فنجد من هذه النصوص التي يحتفي بها الحنابلة حتى الآن على أساس أنها مذهب أحمد بن حنبل، وهي على التحقيق تنتمي إلى «أحمد بن حنبل المتخيّل»، ما ذكره حرب بن إسماعيل الكرماني (ت. 280هـ)، مما سمّاه «باب القول في المذهب»، وقال في مقدمته: «هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها، من لدن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا. وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها، فمن خالف شيئًا من هذه المذاهب، أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو مبتدع خارج من الجماعة، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق، وهو مذهب أحمد، وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد، وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور، وغيرهم ممن جالسنا وأخذنا عنهم العلم»(993). وهي أشبه بمتن عقائدي، جاء فيه: «وأصحاب الرأي والقياس في الدين مبتدعة جهلة ضلّال [...] ومن زعم أنه لا يرى التقليد، ولا يقلد دينه أحدا فهذا قول فاسق مبتدع عدو لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم، ولدينه، ولكتابه، ولسنة نبيه [...]، إنما يريد بذلك إبطال الأثر، وتعطيل العلم، وإطفاء السنة، والتفرد بالرأي والكلام والبدعة والخلاف، فعلى قائل هذا القول لعنة الله والملائكة والناس

أجمعين، فهذا من أخبث قول المبتدعة، وأقربها إلى الضلالة والردى، بل هو ضلالة، زعم أنه لا يرى التقليد وقد قلد دينه أبا حنيفة وبشرا المريسي، وأصحابه، فأي عدو لدين اللَّه أعدي ممن يريد أن يطفئ السنن، ويبطل الآثار والروايات، ويزعم أنه لا يرى التقليد وقد قلد دينه من قد سميت لك، وهم أئمة الضلال، ورؤوس البدع، وقادة المخالفين فعلى قائل هذا القول غضب اللَّه»(994). ومع شدة خصومته لأهل الرأي لم يقبل أحمد البتّة حديثًا في ذمّهم، وهو حديث أبي هريرة: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب اللَّه، ثم تعمل برهة بسنة رسول اللَّه - صلى اَللَّه عليه وسلم - ثم تعمل برهة بالرأي فإذا عملوا فقد ضلوا وأضلوا»، فقال عنه: «هذا حديث منكر جدًّا»(995).

فهذا لعن، ووصف للخصوم بأنهم أعداء الله، وهذا مما لا يتفق مع ما عرف عن أحمد من عفّة اللسان، ولكن «الحنابلة» اعتمدوا ذلك، وهذا بالضبط هو «أحمد بن حنبل المتخيّل»، بما فيه من عنف وحدّة.

وكذلك يقول في تعداد الخارجين عن «السنة»: «وأصحاب الرأي: وهم مبتدعة ضلّال أعداء السنّة والأثر، يرون الدين رأيا وقياسا واستحسانا، وهم يخالفون الآثار، ويبطلون الحديث، ويردون على الرسول، ويتخذون أبا حنيفة ومن قال بقوله إماما يدينون بدينهم، ويقولون بقولهم، فأي ضلالة أبين ممن قال بهذا أو كان على مثل هذا، يترك قول الرسول وأصحابه ويتبع رأي أبي

حنيفة وأصحابه، فكفى بهذا غيًّا مرديًا وطغيانًا وردًّا»[(996)](#).

وقل مثل هذا في ما ورد عن كتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل من تكفير أبي حنيفة، وسيأتي الحديث عنه، في الفصل التالي.

ج. موقف أحمد من الجهمية

وقد نال الجهمية، مع أهل الرأي، أقسى النقد الذي وجهه أحمد بن حنبل. وليس موقف تلك الطائفة من أهل الحديث، ضد الجهمية، حديثا، فالنزاع معهم قديم، وقد تكلمنا عن تجهم خراسان سابقًا، ونقلنا كلام ابن تيمية في أن ردود «سنة» خراسان عليهم أكثر من ردود غيرهم، لأنهم كانوا في خراسان. وقد كان أحمد بن حنبل، قبل المحنة، قد أخذ الحديث عن بشر بن السرّي (ت. 195هـ)[(997)](#)، وصفه أحمد بأنه كان «متقنًا للحديث عجبًا»[(998)](#). ومع هذا أشار أحمد بن حنبل إلى أنهم توقفوا عن كتابة حديثه، وأنه كان يحاول أن يحدّثهم ويتلطّف بهم ليرووا عنه فلم يكتبوا عنه، وأن الناس (أي أهل الحديث) تركوه بعد أن ظهر منه «التجهّم»، في مكة، في مسألة جزئية تتعلق بـ «رؤية الله» يوم القيامة، فوثب عليه بعض المحدّثين، فاعتذر فلم يقبلوا منه اعتذاره[(999)](#). وهذا يشير إلى أن موقف أحمد تغيّر بعد أن ثبت تجهمه، ولذلك ليس له في المسند (على وفق ما ظهر معي)، إلا حديثان[(1000)](#)، لكن وجود حديثين في

المسند يعني أن أحمد اعتدّ به رغم «تجهّمه»، ولم يضرب على حديثه، وقد ترك أحمد المسند قبل إتمام تنقيحه، فربّما أدركه الموت قبل الضرب على حديثه، ولا سيّما أنه مات قبل المحنة بأكثر من عشرين سنة، وقد خرّج ناس هذا على أنه «صحّت توبته»، لكن النصوص تشير إلى أن هذا لم يقبل منه، بل صرح أحمد أنهم لم يكتبوا حديثه.

أما أقسام الجهمية عند أحمد بن حنبل فثلاثة كما ينقل عنه ابنه صالح، فيقول: «سمعت أبي يقول: افترقت الجهمية على ثلاث فرق: فرقة قالوا: القرآن مخلوق. وفرقة قالوا: كلام الله. وتسكت [وهم الذين اصطلح على تسميتهم: الواقفة والشكاكة]. وفرقة قالوا: لفظنا بالقرآن مخلوق [وهم الذين اصطلح على تسميتهم: اللفظية]»[(1001)]. فهذا النص يساوي بين جميع تلك الطوائف ويراهم جميعًا «جهمية»، مع أننا رأينا سابقًا أن أحمد بن حنبل اكتفى في أوّل المحنة بأن يقول: «كلام الله»، ولا يزيد على ذلك شيئًا. لكن يبدو أن موقفه تطوّر بعد المحنة، ربما من باب سدّ الذرائع، فإن هذه الأقوال مختلفة، وليس كلها يمثّل جهم بن صفوان. وتكلمنا أنه لا وجود لنص عن الصحابة يصرح بأن القرآن مخلوق ولا غير مخلوق. وأن الخلاف دائر في فهم نصوص القرآن وبعض الأحاديث.

لكننا نجد أن أحمد بن حنبل في مسائل حرب الكرماني (وسيأتي الكلام عنها) التي نقلها عنه يقول: «والقرآن كلام الله تكلم به ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي

كافر، ومن زعم أن القرآن كلام اللَّهِ ووقف ولم يقل ليس بمخلوقٍ فهو أكفر من الأول وأخبث قولًا، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام اللَّه فهو جهمي خبيث مبتدع»[(1002)]. أي إنه يجعل من قال: «كلام اللّٰه» وفقط، أخبث ممن يقول: «القرآن مخلوق»، وتجد نحو ذلك في المصادر «المتأخرة»، والتي هي عندي «مشكوك فيها»، في الجملة. مع أن السكوت هو الأقرب إلى «السلف»، لأنهم لم يخوضوا في هذه المسائل أصلًا. وربما كان لأحمد عذر في ذلك؛ إذ يقول أبو داود: «سمعت أحمد، سئل: هل لهم رخصة أن يقول الرجل: كلام اللَّه، ثم يسكت، فقال: ولم يسكت؟ لولا ما وقع فيه الناس كان يسعه السكوت، ولكن حيث تكلموا فيما تكلموا لأي شيء لا يتكلمون؟»[(1003)].

فالأصل، إذًا، هو السكوت، غير أن الذهاب إلى القول بأنه غير مخلوق، والتصريح به، إنما هو ردة فعل لقول الخصوم، ولولا هذا لما دخلت متون العقائد وأضحت جزءًا أساسيًا في أصول الدين، وهذا دلالة على أن متون العقائد متون تاريخية.

بل لم يكن يُقبل المنافحة عن الوقف، والسكوت عند كون القرآن «كلام اللّٰه» وفقط، بل استوجب هذا أن يكون، كما يرى أحمد، فتنة، قال أبو داود: «سمعت أحمد ذكر رجلين كانا وقفا في القرآن ودعيا إليه فجعل يدعو عليهما وقال لي: هذا -لأحدهما- فتنة عظيمة، وجعل يذكرهما بالمكروه»[(1004)]. وقد

كانت الرغبة في الوقوف عند كون القرآن «كلام الله» وفقط، رغبة في «الوفاق»، فقد روى ابن الوزير في كتابه العواصم والقواصم أن محمد بن عبد الله الإسكافي (المعتزلي) كان يقول: «إذا كان هذا الأمرُ، كتبنا على الأعلام: لا إله إلاَّ الله، محمد رسولُ الله، القرآن كلامُ الله. يريد بذلك الأُلْفَةَ واجتماع الكلمة، وترك الاختلاف والفُرقة»(1005)، وأن من لا يُحصى من المعتزلة كان يرى هذا الرأي(1006)، أي الوقف عند أن القرآن كلام الله وفقط من أجل الألفة واجتماع الكلمة ونزع بذور الشقاق، وأن أحداً من المعتزلة لم يكن يسأل عمّا يختلف فيه الناس من أمر القرآن(1007)، أي إن المعتزلة لم يكونوا مشغولين بهذه القضية، وانها مسألة المأمون وخليفتيه، إنها قضية سلطة؛ غير أن أحمد لم يكن يرضى حتى بهذا، لأنهم، كما روى الخلال عنه، «شر من الجهمية، استتروا بالوقف»(1008)، وأنهم فعلوا ذلك ليستميلوا «العامّة»(1009)، فلا بد من التصريح بأن القرآن «غير مخلوق».

ولا يوجد في نصوص مبكرة أن أحمد بن حنبل كان «يقسو» على أفراد بأعيانهم، إلا أنه ورد في نص مبكّر عن تلميذه ابن هانئ أن أحمد كان يقول: «أخزى الله الكرابيسي، لا يجالس ولا يكلّم ولا تُكتب كتبه، ولا يجالس من جالسه. وذكره بكلام كثير. وقيل له ما لا أحصي: من قال: القرآن مخلوق؛ فهو عندك

كافر؟ قال: نعم، هو عندي كافر»[1010]. والحسين الكرابيسي (ت. 248هـ)، كان عالمًا شافعيا ومتكلمًا وفقيهًا ومتصوفا، وكان يقول: «لفظي بالقرآن مخلوق». لكننا لا نرى غير نص ابن هانئ من المصادر «المبكّرة» يتناول أحدا من الأعيان، إلا ما ورد في كتاب مسائل حرب الكرماني، وكتاب السنة لعبد الله بن أحمد، والسنة للخلال، وسيأتي الكلام عنها. فنجد مثلاً في كتاب مسائل حرب الكرماني أنه كان يقول عن القاضي شعيب بن سهل البغدادي، ولعل شعيبا هذا هو الذي طالب بدمه في خبر المحنة: «أخزاه الله، وهو يرى رأي جهم»[1011]. ونجد كذلك في كتاب السنّة للخلال أنه يقول عن بشر المريسي: «ملأ الله قبر المريسي نارا». وأنه كان يعيره بأبيه فيقول: «من كان أبوه يهوديا فأيش تراه يكون؟»[1012] ولا أظن أن كون أبي بشر يهوديًا خبر صحيح، وكأن آباء الصحابة لم يكونوا مشركين وثنيين وكأن أبناء اليهود لا بدّ أن يكونوا ضالين. وإن أسلموا ما يدل على أن النصوص المنسوبة إلى أحمد تزداد «قسوة» كلما امتدّ الزمن، ما يشكك في مصداقيتها. لكنه يعني، كذلك، أنه يعاد «تمثل» أحمد، و«إنتاجه»، بل «صناعته» في بعض الأحيان.

نجد كذلك في المصادر المتأخرة أن أحمد كان يطلق القول فيقول: «من شك فهو كافر، ومن وقف فهو كافر»[1013]. فحتى من يقول: « كلام الله» ويسكت ويقف، التزاما بأن «الصحابة» لم يقولوا بأكثر من هذا، حكم أحمد بكفرهم على العموم، بحسب

هذه الرواية المتأخرة. لكن هذا الخبر «المتأخر» يناقض خبرًا آخر أورده عبد الله بن أحمد في كتاب السنة «المشكوك في صحته»، في أنه يحصر هذا الحكم في من يحسن الكلام، وليس على العموم[(1014)]، وقد عبّر ابن قتيبة عن تضارب الحنابلة بعد أحمد بن حنبل مباشرة كما سيأتي.

وورد في نصوص مبكرة أنه كان يأمر بـ «مجانبة» الواقفة، أي هجرهم، فمن «وقف» لا يكلّم، حتى يترك مقالته[(1015)]. بل إن أحمد رفض أن يستقبل في بيته قائلًا بالوقف[(1016)]. لكن يورد ابن هانئ أن مثل هذه المجانبة إنما هي في المخاصم والمجادل، لا على العموم[(1017)]. ومثل هذا في «اللفظية»، وبالاضطراب والاختلاف ذاته[(1018)].

ولئن كان أحمد يصرّح مرارًا، في المصادر المتقدمة، أن الجهمية كفّار[(1019)]، فإننا نجد عنه اختلافًا في العقوبات، فالمرتدّ، كما هو معلوم، لا يحبس حتى يتوب، بل يستتاب ثلاثًا فإن تاب وإلا قتل. لكننا نجد أن أحمد بن حنبل تارة يستدل بقول لمالك بن أنس، على جهة التأييد، أنه يرى أن من قال بخلق القرآن «يُحبس ويوجع ضربًا حتى يتوب»[(1020)]. وهذا الحكم ليس هو حكم المرتد. لكننا نجد له رواية أخرى، عن عبد الرحمن بن مهدي أن من قال بهذا فحكمه الاستتابة وإلا قتل[(1021)].

وحسبك جولة في كتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل لترى فيه هذه الأقوال المختلفة في حكم الجهمية وغيرهم.

د. موقف أحمد من الشيعة والقدرية والمرجئة

- موقفه من الشيعة

أكرر أن أحمد بن حنبل لم يقس على طائفة من طوائف أهل القبلة قسوته على أهل الرأي والجهمية، وذلك مفهوم في سياق المحنة وأن قضاءها كان في أيديهم. أما الطوائف الأخرى فموقف أحمد فيها أقلّ حدّة، وسنذكر نبذا مجملة عن موقفه من الطوائف الأخرى.

تعرضنا سابقًا إلى موقف أحمد بن حنبل من التشيع، وإلى موقفه من الصحابة والتفضيل، فلا داعي إلى التكرار، وأحب أن أنبه، هنا، إلى أن أحمد بن حنبل لم يستحضر لفظة «الرافضة» في المدوّنات المتقدمة إلا «لماما»، وفي درج الكلام، من دون أن يفردهم بحديث خاص، وكذلك الشيعة على العموم. بينما نجد للرافضة وطوائفهم حضورا واضحا، مثلا، في مدونات الجاحظ المعتزلي[(1022)]، معاصر أحمد بن حنبل، ومن اللافت أن الجاحظ يجعل «النابتة» (أي تلك الطائفة البغدادية من أهل الحديث)، و«الرافضة» نسقا واحدا في «التشبيه» (أي تشبيه الخالق بالمخلوق)، فيقول: «كانت طائفة منهم تقول إنّ الله لا يرى، لا تزيد على ذلك، فإن خافت أن يظن بها التشبيه قالت: يرى بلا كيف، تعريا من التّجسيم والتّصوير، حتّى نبتت هذه

النابتة، وتكلَّمت هذه الرَّافِضة، فثبَّتَتْ له جسمًا، وجعلت له صورة وحدًّا، وأكفرت من قال بالرُّؤية على غير الكيفية»(1023). واضح هنا أن الجاحظ كأنه يقبل بعبارة «بلا كيف»، وهي واردة عن أحمد بل هي قول السلفيين والأشاعرة وغيرهم. ومما يعبر بوضوح عن موقف المعتزلة من الرافضة، والجاحظ تحديدا، قوله عنهم: «إن الروافض ليست منا بسبيل، لأن من كان أذانه غير أذاننا، وصلاته غير صلاتنا، وطلاقه غير طلاقنا، وعتقه غير عتقنا، وحجته غير حجتنا، وفقهاؤه غير فقهائنا وإمامه غير إمامنا، وقراءته غير قراءتنا، وحلاله غير حلالنا، وحرامه غير حرامنا، فلا نحن منه ولا هو منا»(1024). ومثل هذا الحكم القاسي على «الرافضة» لم يرد عن أحمد بن حنبل البتة في كل مدوناته المتقدمة، ويقرن الجاحظ بين محدثي بغداد والرافضة بقوله: «فأي صاحبٍ هو، يرحمك الله، أبعد من الجماعة من الرافضة، وهم [أي النابتة] في هذا المعنى أشقاؤهم وأولياؤهم»(1025). وكذلك يقول الجاحظ: «والنابتة اليوم في التشبيه مع الرافضة، وهم دائبون في التألم من المعتزلة. غدرهم كثير، ونصبهم شديد، والعوام معهم، والحشو يطيعهم»(1026)، بل يقرن الجاحظ الرافضة وهؤلاء النابتة مع اليهود فيقول: «وكفى بالتشبيه قبحا، وهو قول يعم اليهود وإخوانهم من الرافضة، وشياطينهم من المشبهة والحشوية والنابتة»(1027). والقصد أن حضور «الرافضة» والشيعة بطوائفهم المختلفة في

مدونات الجاحظ أشدّ بفارق كبير من حضورهم في مسائل أحمد بن حنبلٍ، غير أن هذه الخصومة الشديدة ضد «الرافضة» ستنتقل، لاحقا، من المعتزلة إلى الحنابلة.

والنص الوحيد الذي وجدته في المصادر المتقدمة كلها، بحسب اجتهادي، يصرح بلفظ «الرفض»، بمعنى التشيّع المغالي، هو ما أورده ابنه صالح، يقول: «سألته عن رجل يبلى بأرض ينكرون فيها رفع اليدين في الصلاة وينسبون إليه الرفض إذا فعل ذلك، هل يجوز له ترك الرفع؟ قال أبي: لا يترك ولكن يداريهم»[(1028)]. ويفيد هذا النص وجود نزاع واقعي بين الرافضة وغيرهم إلى درجة كراهية قوم رفع الأيدي في الصلاة، لأنهم يرون أن هذا من شعار الرافضة، وقد أخرج البخاري صاحب الصحيح رسالة خاصة حول هذه المسألة يؤيد فيها رفع الأيدي[(1029)] وينسب المخالفين فيها إلى أنهم مخالفون للسلف. لكنٍ هذا النص يخلو من أي أحكام على «الرافضة». لكن صالحاً نفسه ينقل عن أبيه: «لا يصلى خلف الرافضي إذا كان يتناول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم»[(1030)]. ويروي عبد الله بن أحمد عن أبيه أنه قال في تعريف الرافضي: «الرافضي الذي يسب أبا بكر وعمر»، وذكر أنه لا يُصلى خلفه[(1031)]. وكذا ورد ذكر الرافضة في ما نقله تلميذه الكوسج: «ما يعجبني شهادة الجهمية، والرافضة، والقدرية المعلنة»[(1032)].

فهذا غاية ما وجدته من نصوص قالها أحمد، في المصادر المتقدمة (أي ما دونه تلاميذه المباشرون)، عن «الرافضة»، ما يؤكد أنهم لم يكونوا يشغلونه كما شغله أهل الرأي والجهمية، ولكن كانوا يشغلون المعتزلة.

لكننا نجد في النصوص المتأخرة، في رسالة حرب الكرماني وطبقات الحنابلة، وكتاب السنة لعبد الله بن أحمد، والسنة للخلّال، نصوصا أخرى في الرافضة لكنها لا تبلغ البتة مقدار النصوص في أهل الرأي والجهمية. مع ملاحظة «ازدياد الحدّة»، والذي أفهمه في إطار النزاع الحنبلي الاثني عشري في القرنين الرابع والخامس.

فنجد مثلا في رسالة حرب الكرماني هذا النص، بما فيه من كلام غير دقيق في تلك الطوائف، على خلاف الجاحظ المتكلم والذي يعرف جيدا الفروق بين تلك الطوائف الشيعيّة، فيقول حرب: «والرافضة: الذين يتبرؤون من أصحاب النبي [...] ويسبونهم وينقصونهم، ويكفرون الأمة إلا نفرا يسيرا، وليست الرافضة من الإسلام في شيء. والمنصورية: وهم رافضة أخبث الروافض، وهم الذين يقولون: من قتل أربعين رجلا ممن خالفهم هواهم دخل الجنة، وهم الذين يخنقون الناس ويستحلون أموالهم، وهم الذين يقولون: أخطأ جبريل بالرسالة، وهذا الكفر الواضح الذي لا يشوبه إيمان، فنعوذ بالله منه. والسبائية: وهم رافضة كذابون، وهم قريب ممن ذكرت مخالفون للأئمة. والرافضة أسوأ أثرا في الإسلام من أهل الكفر ومن أهل الحرب،

وصنف من الرافضة يقولون: عليٌّ في السحاب، ويقولون: عليٌّ يبعث قبل يوم القيامة. وهذا كله كذب وزور وبهتان. والزيدية: وهم رافضة، وهم الذين يتبرؤون من عثمان وطلحةٍ والزبير وعائشة، ويرون القتال مع كل من خرج من ولد عليٍّ برًا كان أو فاجرًا حتى يغلب أو يغلب. والخشبية: وهم الذين يقولون قول الزيدية. والشيعة: وهم فيما زعموا ينتحلون حب آل محمد دون الناس، وكذبوا، بل هم خاصة المبغضون لآل محمد»[(1033)].

وواضح لمن لديه علم بالفرق الإسلامية أن هذه تقسيمات غير دقيقة، لا تدلّ على معرفة واطلاع كافيين، فليس الزيدية من الرافضة، على سبيل المثال. ولا أطيل بذكر النصوص الشبيهة بهذا، وهي التي ستبقى مميزة للحنابلة في غالب الأعصر، وهي التي سيتأسس عليها التعصب في الماضي والطائفية في الوقت الحاضر. أعني الكتب المنسوبة إلى أحمد والتي لا أراها، في الجملة، إلا تعبيرًا عن «أحمد بن حنبل متخيّل».

أما الشيعة عمومًا فقد ذكرنا نص أحمد على أن أهل الكوفة كلهم شيعة، بمعنى تقديم عليّ على عثمان في أقل الأحوال، إلا رجلان[(1034)].

ونجد أن أحمد روى عن تليد بن سليمان الكوفي (ت. بعد 190هـ)، ذكروا عنه أنه كان يسب عثمان بن عفّان، وكان موقف يحيى بن معين منه متشددًا، يصل إلى درجة «اللعن»[(1035)]، ومع هذا كان أحمد بن حنبل يرى أنه «لا بأس به»[(1036)]، إلا

أنني لم أجد له شيئًا في مسند أحمد إلا حديثًا واحدًا لا غير في فضائل آل البيت[(1037)]، ويبدو أن أحمد لم يكمل الضرب على حديثه أثناء تبييض الكتاب، بل يبدو أنه أضيف إلى مسند أحمد إضافات لم تكن على منهجه لا في الرجال وفي الآراء، ففي المسند أحاديث في الملاحم وعلامات الساعة وغير ذلك، مع تصريح أحمد بأنه لا يصح في الملاحم شيء.

روى أحمد أيضًا عن الشيعي عباد بن العوام (ت. قبل سنة 190هـ)، والذي «كان يتشيع فسجنه هارون»، ويبدو أنه كان معارضًا للدولة، وله موقف سلبي من بشر المريسي[(1038)]. وقد وثّق أحمد محدثًا شيعيًا وصفه بأنه كان فيه «غلو في التشيّع»، اسمه أبان بن تغلب (ت. 140هـ)[(1039)]، ورغم رميه بالغلو في التشيع، أخرج حديثًا رواه في المسند. وعلى الرغم من توثيقه أبان بن تغلب مع «غلوه في التشيع»، نراه يترك الرواية عن شيعي آخر مغالٍ هو جابر بن يزيد الجعفي (ت. تقريبا 130هـ)، تركه الناس «لسوء رأيه، كان له رأي سوء»[(1040)]، وللكذب في حديثه كما يروي الميموني تلميذ أحمد[(1041)]، ثم نجده، رغم اعترافه بأنه متروك لسوء عقيدته، ولكذبه، يكتب حديثه «للاعتبار»[(1042)]. ولا أدري ما هذا الاعتبار في الرواية عن متروك الحديث متهم بالكذب. ثم لا أدري لماذا وضع هذه الأحاديث في المسند. هذا وجابر الجعفي كان يقول بالرجعة، أي رجعة علي إلى الدنيا على

طريقة غلاة التشيع[1043]. لكننا نجده يبدّل القول في محدث شيعي آخر، في مجلس واحد. فيسأله تلميذه الأثرم عن حسين الأشقر فيقول: «لم يكن عندي ممن يكذب في الحديث، وذكر عنه التشيع. فقال له العباس بن عبد العظيم: حدث في أبي بكر وعمر. فقلت له: يا أبا عبد الله، صنف باباً فيه معايب أبي بكر وعمر. فقال: ما هذا بأهل أن يحدث عنه. فقال له العباس: حدث بحديث فيه ذكر الجوالقين، يعني أبا بكر وعمر. فقال: ما هو بأهل أن يحدث عنه. فقال له العباس: وحدث عن ابن عيينة، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن حجر المدري قال: قال لي علي بن أبي طالب: إنك ستعرض على سبي، فسبني، وتعرض على البراءة مني، فلا تتبرأ مني، فاستعظمه أبو عبد الله وأنكره، وقال العباس: وروى عن ابن عيينة، عن ابن طاوس، عن أبيه. قال: أخبرني أربعة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، فأنكره أبو عبد الله جداً، وكأنه لم يشك أن هذين كذب، وحكى العباس عن علي أنه قال: هذين كذب، ليس هذين من حديث ابن عيينة»[1044]، وهكذا تغيّر حكم أحمد عليه في مجلس واحد. كان شيعياً لا يكذب في الحديث، ثم صار كذاباً وليس أهلاً لأن يحدث عنه، ثم نجد أن أحمد روى عنه عدة أحاديث في المسند، ولا سيما في مسند علي بن أبي طالب، كل هذا يدل على أن هناك كثيراً من المتخيل. ثم نجد مثلاً نصاً، وهو متأخر على أي حال، أن أحمد بن حنبل كان يحتفي بالمحدّث الموصوف بأنه

«رافضي»، عبد الرحمن بن صالح الأزدي (ت. 235هـ)، وقد كان أيضا، كعبد الرزاق الصنعاني، وجابر الجعفي وعبيد الله بن موسى، يروي أحاديث في «مثالب الصحابة»، كما ينقل ابن عدي في كتابه الكامل في ضعفاء الرجال[(1045)]، ومع هذا كان يحيى بن معين يوثقه، وروي أن أحمد بن حنبل كان يحتفي به، فقد «كان يغشى أحمد بن حنبل، فيقربه ويدنيه، فقيل له: يا أبا عبد الله، عبد الرحمن بن صالح رافضي، فقال: سبحان الله؟ رجل أحب قوما من أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم نقول له: لا تحبهم؟ هو ثقة»[(1046)].

وقل مثل هذا في عدي بن ثابت الأنصاري (ت. 116هـ)، الذي وُصف بأنه ليس هناك «أقوم بأقوال الشيعة منه»[(1047)]، أي إنه كان رأسا، وقد قال عنه الدارقطني إنه كان رافضيا غاليا[(1048)]. ومن الشيعة الذين روى عنهم أحمد بن حنبل علي بن بذيمة الحراني (ت. تقريبا 130هـ)، قال عنه أحمد بن حنبل إنه «صالح الحديث، إلا أنه كان رأسا في التشيع»، أي داعية، وقد روى عنه في المسند. ومن الشيعة علي بن الجعد بن عبيد (ت. 230هـ)، سمّاه الذهبي «الحافظ، الحجة»، وهو من شيوخ البخاري وأبي داود[(1049)]، كان يتناول الصحابة، وكان يُقسم أن معاوية بن أبي سفيان مات على غير الإسلام[(1050)]. ولقد كتب عنه أحمد بن حنبل، وأجاب من سأله عنه فقال: «ثقة،

اكتب عنه، وإن كان حديثه قليلًا، عنده نتف حسان»، لكن أورد ابن عديّ في الكامل أنه نهى عن التحديث عنه[1051]، أي إن موقفه منه قد تغير، على الرغم من أن البخاري يروي عنه[1052]. ومن غلاة الشيعة علي بن زيد بن جدعان (ت. 31هـ)، قال عنه أحمد بن حنبل إنه كان «يغلي»[1053]، أي يغلو في التشيع، ومع هذا يقول: «علي بن زيد، وجعفر بن محمد، وعاصم بن عبيد اللَّه، وعبد اللَّه بن محمد بن عقيل، ما أقربهم من السواء ننقاد بهم»[1054]. لكن صالح بن أحمد بن حنبل يروي عن أبيه أنه «ليس بالقوي»[1055]. وروى عنه، رغم غلوّه في التشيع، في المسند.

أما أعظم شيعي روى عنه أحمد بن حنبل فهو عبد الرزاق الصنعاني (ت. 211هـ) صاحب المصنّف والذي رحل إليه أحمدٍ بن حنبل بصحبة يحيى بن معين[1056]. كان عبد الرزاق شيعيًا، يقدّم عليًا على عثمان في أقل الحالات، ولم يكن يرى أحمد أنه من المغالين في التشيّع، فقد سأله ابنه عبد اللّه: «عبد الرزاق كان يتشيع ويفرط في التشيع؟ فقال: أما أنا فلم أسمع منه في هذا شيئًا، ولكن كان رجلًا تعجبه أخبار الناس أو الأخبار»[1057]. كان عبد الرزاق، كما قال ابن عدي في الكامل، «قد روى أحاديث في الفضائل مما لا يوافقه عليها أحد من الثقات فهذا أعظم ما رموه به من روايته لهذه الأحاديث

ولما رواه في مثالب غيرهم»[(1058)]. وأورد الذهبي أن رجلًا ذكر عنده معاوية بن أبي سفيان فقال عبد الرزاق: «لا تقذّر مجلسنا بولد أبي سفيان»[(1059)]. بل كان عبد الرزاق ربما نال عمر بن الخطاب بسوء، فقد صحّ عند الذهبي أنه وصف الصحابي عمر بن الخطّاب بـ «الأنوك»، أي الأحمق، وردّ عليه الذهبي ردا قاسيًا، لكنه مع هذا ترحّم عليه[(1060)]. ولقد بلغ الاحتفاء بعبد الرزاق أن قال عنه يحيى بن معين: «لو ارتدّ عبد الرزاق عن الإسلام لما تركنا حديثه»[(1061)]. وقد ذكر الذهبي أن أحمد بن حنبل تكلم في عبيد الله بن موسى بسبب التشيع، فقال يحيى بن معين: «والله العظيم، لقد سمعت من عبد الرزاق في هذا المعنى أكثر مما يقول عبيد الله بن موسى، ولكن خاف أحمد بن حنبل أن تذهب رحلته إلى عبد الرزاق»[(1062)].

وعلى الرغم من كل ما سبق، نجد أن ابن حنبل ينهى عن الصلاة خلف من يتديّن بتقديم علي على أبي بكر[(1063)]. فلا أدري أهو محمول أيضا على الدعاة؟ لكن ظاهر كلام أحمد هنا لا يفيد هذا، وتبدو الروايات بين هجر المبتدع فقط، وهجر المبتدع الداعي، متضاربة حقا.

- موقفه من القدرية والمرجئة

أما القدرية فلم يكن يرى أحمد بن حنبل بأسًا في التحديث عنهم، في الجملة، فتراه يروى عنه أنه قال: «نحن نحدث عن

القدرية، لو فتشت أهل البصرة وجدت ثلثهم قدرية»[(1064)](#). وأجاب تلميذه المحدث الشهير أبا داود حين سأله: «يكتب عن القدري؟» فقال: «إذا لم يكن داعيًا»[(1065)](#). وكان أحمد بن حنبل متسامحا في التحديث عن المعتزلي الكبير عمرو بن عبيد، لكنه لم يكن يذكر اسمه فيقول: «عن رجل» ثم ترك هذا كله بعد ذلك[(1066)](#). أي إن الأمر لم يكن ناجزًا، بل كان تاريخيًا، متطورًا. وذكر مجموعة من القدرية ووصفهم بأنهم ثقات، ثم قال: «لكن ليسوا هم أصحاب كلام»[(1067)](#)، ما يشير إلى أن التزكية، هنا، مقرونة بعدم «الدعوة إلى البدع». ورأى أن برد بن سنان، وهو قدري، لا بأس به[(1068)](#). ونراه يثني على معتزلي اسمه الربيع بن صبيح، قال إنه «رجل صالح»[(1069)](#)، ويرى أنه خير من عمرو بن عبيد[(1070)](#). كما أنه نظر إلى سهل بن أبي الصلت المعتزلي نظرة موضوعية فقال: «مقارب الحديث»[(1071)](#). لكننا نجد في رسالة حرب بن إسماعيل الكرماني المعنونة بـ «باب القول في المذهب» كلاما قاسيا جدا عن القدرية، مما لا أشك في أنه داخل في «أحمد بن حنبل المتخيل، فيقول: «والقدرية: هم الذين يزعمون أن إليهم الاستطاعة والمشيئة والقدرة، وأنهم يملكون لأنفسهم الخير والشر والضر والنفع والطاعة والمعصية، والهدى والضلالة، وأن العباد يعملون بدءًا من أنفسهم من غير أن يكون سبق لهم ذلك في علم اللّه، وقولهم يضارع قول المجوسية

والنصرانية وهو أصل الزندقة.

والمعتزلة: وهم يقولون قول القدرية ويدينون بدينهم، ويكذبون بعذاب القبر، والشفاعة، والحوض، ولا يرون الصلاة خلف أحد من أهل القبلة، ولا الجمعة إلا من كان على مثل رأيهم وأهوائهم، ويزعمون أن أعمال العباد ليست في اللوح المحفوظ.

والبكرية: وهم قدرية، وهم أصحاب الحبة والقيراط، والدانق يزعمون أن من أخذ حبة، أو قيراطا، أو دانقًا حراما فهو كافر، وقولهم يضاهئ قول الخوارج»(1072). وهو نصٌّ يكاد يستحيل أن يكون صحيحًا عن أحمد لما فيه من الجهل بالفرق وأقوالها، فلا ينكر المعتزلة مثلًا عذاب القبر، ولا ينكرون الشفاعة للمؤمنين، ولم يكن أحمد أصلا عارفا بعلم الكلام، وكان يقرّ أنه ليس صاحب كلام، وكان ينهى عن الخصومات فكيف يؤلف فيها؟ وليس له أي نص عن بقية تلاميذه فيه هذه التفاصيل، وسيأتي الحديث عن رسالة حرب الكرماني في حينها.

أما المرجئة فقد قال المروذي تلميذ أحمد: «إن أبا عبد الله يحدّث عن المرجئ إذا لم يكن داعية أو مخاصمًا»(1073). وقال أبو داود: «قلت لأحمد: لنا أقارب بخراسان يرون الإرجاء، فنكتب إلي خراسان نقرئهم السلام؟ قال: سبحان اللَّه! لم لا تقرئهم؟ قلت لأحمد: فنكلمهم؟ قال: نعم، إلا أن يكون داعيا ويخاصم فيه»(1074).

فيثني أحمد بن حنبل على إبراهيم بن طهمان (ت. 168هـ)،

ويصف حديثه بأنه «صحيح»[(1075)]، مع أنه كان مرجئًا «يتكلم»[(1076)] أي إنه داعية. وكذا بشير بن المهاجر (ت. قبل 1ه‍)، وصفه بأنه صالح الحديث، مع كونه مرجئًا[(1077)]. إلا أن موقفه منه تغيّر، فوصفه بأنه «منكر الحديث»[(1078)]. ومن المرجئة الذين زكاهم أحمد وأثنى عليهم، مسعر بن كدام (ت. 15.ه‍)[(1079)]، وقد وصفه بأنه «ثقة، خيار، حديثه حديث أهل الصدق»[(1080)]. هذا نموذج من النصوص المتقدمة، لكننا نجد عند حرب بن إسماعيل الكرماني مثلا أن أحمد يقول: «المرجئة: وهم الذين يزعمون أن الإيمان قول بلا عمل، وأن الإيمان هو القول، والأعمال شرائع، وأن الإيمان مجرد، وأن الناس لا يتفاضلون في الإيمان، وأن إيمانهم وإيمان الملائكة والأنبياء واحد، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأن الإيمان ليس فيه استثناء، وأن من آمن بلسانه ولما يعمل فهو مؤمن حقًّا، وأنهم مؤمنون عند الله بلا استثناء. هذا كله قول المرجئة وهو أخبث الأقاويل وأضله وأبعده من الهدى»[(1081)]. فلفظة «الإيمان مجرّد» هذه مثلا، لو أردنا نقد الخطاب بتحليله، تشي بأن قائل هذا النص ليس أحمد بن حنبل، فأحمد لا يستعمل مثل هذه الألفاظ. وقد كان يقول: «لست بصاحب كلام، ولا أدري الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله، أو حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن أصحابه، أو عن التابعين

رحمهم اللّه، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»[1082].

هـ. موقف أحمد من الولاة والسلاطين

تطرقنا سابقًا إلى بعض جوانبِ أحمد من السلطة السياسية لا سيّما إذا كانت تقول بخلق القرآن وتدعو إليه. ونعدّ السلطة من جملة أهل القبلة، لأن لجميع الطوائف أقوالًا في السلطان والعمل معه، ولم يخل، على سبيل المثال، كتاب أبي الحسن الأشعري المعروف بـمقالات الإسلاميين واختلاف المصلين من كلام الطوائف عن السلطان ودار السلطان.

لقد كان أحمد بن حنبل يمثّل «كل ما هو ضد» أيديولوجيا السلطة العباسية، فلئن كانت أيديولوجيتهم، من حيث الأصل، تقوم على التجهم، والتشيّع، والرأي، وتتخذ السواد شعارا، فلقد كان أحمد بن حنبل على الضد من ذلك كله. كما أوضحنا.

لقد كان أحمد يضعّف أحاديث «الرايات السود» التي اعتمدتها الدولة العباسية[1083]، وضعف حديث فضل مرو، عش العباسيين أيام الدعوة[1084]، كما كان يضعّف ما جاء عن المهدي، والسفياني[1085]، وغير ذلك، وقد قال بوضوح: «لا يصح عندي في الملاحم شيء»[1086]. والملاحم هي أخبار الفتن وآخر الزمان. وقد ضعف أحمد حديث «الأئمة من قريش»، وقال إنه «لا ينبغي أن يكون له أصل»[1087]. كما

ضعّف حديث «هلاك أمتي على يدي أغيلمة من قريش»[(1088)]، وكذا حديث: «يهلك أمتي هذا الحي من قريش»[(1089)]، وكذا حديث: «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم»[(1090)]. لكن على الرغم من هذه النصوص الواضحات في تضعيف كل ما سبق، نجد المسند لا يخلو من أحاديث عن الرايات السود[(1091)]، ولا يخلو من حديث في فضل مرو قصبة الدعوة العباسية[(1092)]، ولا يخلو من أحاديث عن المهدي[(1093)]، ولا يخلو من حديث «الأئمة من قريش»[(1094)]، ومن حديث: «هلاك أمتي على يد أغيلمة من قريش»[(1095)]، ومن حديث: «يهلك أمتي هذا الحي من قريش»[(1096)]. ما يدل على أن المسند لم يحرر في حياة أحمد بن حنبل، أو أنه أضيفت إليه أحاديث مما يصرح أحمد بن حنبل تصريحًا أنها مردودة لا تقبل، وهو مما يفتح باب المتخيل.

ولهذا نجد عند الخلّال أن أحمد بن حنبل يقول: «لا يكون في غير قريش خليفة» إلا أن في سند هذه الرواية مجهولًا، ويستدل بحديث «الأئمة من قريش»[(1097)]، وينقل الخلال أن أحمد بن حنبل حدّث بحديث عمرو بن العاص «قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة»[(1098)]، وأرجّح أن هذا ينتمي إلى

أحمد بن حنبل المتخيّل. وقد انتهى زمن قريش بتصدّر العثمانيين السلطنة، ولم يعد لقريش شأن، ولم يعد قريش هم ولاة الناس في الشر والخير، وثبت بالواقع أن هذا حديث موضوع مكذوب، وإن حكم بعض العلماء القدماء بصحته.

أما لبس السواد فقد قال الميموني: «ما أعلم أني رأيتُ أحدًا أنظف ثوبا [...] ولا أنقى ثوبا وشدة بياض، من أحمد بن حنبل»(1099). وقد كان ينصّ في ذكر الرجال على من لبس السواد منهم، ولولا أهمية هذا وتأثيره في الجرح والتعديل لما ذكره في علم الرجال، فمن أولئك مثلا عباد بن عباد بن حبيب، قال عبد اللَّه: «سمعته يقول: رأيت عباد بن عباد بن حبيب بن المهلب دخل على هارون وعليه سواد، فولاه بعض الأمور، وقال مرة: رأيت على عباد سوادًا»(1100).

وقد كان يبدي تأذّيه وتأسفه لمّا أرادوه على الذهاب إلى سامرّاء للقاء المتوكّل، وألبسوه السواد، فأمر بهذا اللباس أن يباع، ويتصدق بثمنه على الفقراء، وألا يأكل أولاده من ذلك المال شيئًا(1101). وقد بلغ السلطانَ كراهيةُ أحمد بن حنبل لبس السواد، فأرسل إليه المتوكل، حتى سيقت إلى أحمد بن حنبل «البشرى»! فقيل له: «البشرى يا أبا عبد اللَّه، أمير المؤمنين، يقرأ عليك السلام، ويقول: قد أعفيتك من لبس السواد، والركوب إلي وإلى ولاة العهود، وإلى الدار، فإن شئت فالبس القطن، وإن شئت فالبس الصوف، فجعل يحمد اللَّه على ذلك»(1102).

بل بلغ به الأمر أنه ربّما لم يكن يردّ السلام على من لبس السواد، يقول دلان أبو الفضل الرازي: «سلمت على أحمد بن حنبل فلم يرد عليَّ السلام، وكانت عليَّ جبة سوداء»[(1103)].

لم يكن أحمد بن حنبل مشاركًا في السلطة كما لم يكن مشاركًا في أي حركات ضدها، أي إنه كان محايدًا شديد الحياد، ولولا أنه أُقحم في المحنة إقحامًا، وأُدخل في مناقشات لا يطيقها، لما كان لهَ ذكر البتة في ما يتعلق بالسَلطة.

وقدّمنا أن أحمد لم يكن موجودًا دومًا في بغداد أيام الاقتتال الأهلي بين الأمين والمأمون، فقد كانت تلك السنون مرحلة ارتحال في طلب العلم (أي الحديث)، لا يعود إلى بغداد إلا ريثما يرتحل.

لقد كان العمل مع السلطة والتعاون معها سببًا من أسباب «تضعيف» بعض الرواة عند أحمد بن حنبل، أي إن التعاون مع السلطة كان «قادحا في العدالة»، ولو على سبيل الورع في الرواية. فلقد وصف المحدّث الكبير سفيان بن عيينة بأنه «تلطخ» بعمل السلطان، قال صالح بن أحمد بن حنبل: «سمعت أبي يقول: دخل سفيان بن عيينة على معن بن زائدة وهو باليمن ولم يكن سفيان تلطخ بشيء من أمر السلطان بعد، فجعل سفيان يعظه ويذكر له أمر المسلمين فجعل معن يقول له: أبوهم أنت؟ أخوهم أنت؟»[(1104)]. وفي نص شبيه بهذا وإن كان في مدونة متأخرة، لكننا نقبله لأنه موافق لما ورد في المدونات المبكرة،

وصف أحمد بن حنبل إبراهيم بن موسى الهروي بأنه «وسخ» لاتصاله بالسلطة، إذ أورد ابن مفلح قال: «قال مهنا: سألت أحمد عن إبراهيم بن موسى الهروي، فقال: رجل وسخ. فقلت: ما قولك إنه وسخ؟ قال: من يتبع الولاة والقضاة فهو وسخ»(1105). وورد عنه، وفي نص متأخر أيضا، لكنه يتسق مع النصوص المتقدمة، أنه سئل: «يكتب عن الرجل إذا كان جنديا؟» فقال: «أما نحن فلا نكتب عنهم»، وقال أيضا: «إذا كان الرجل في الجند لم أكتب عنه»(1106). وقد روى عن أحمد بن جناح ونص على أنه ترك الجند قبل أن يموت(1107).

بل كان يقدح حتى في الرجل يطلب الشفاعة إلى السلطان، ومن ذلك ما قاله المروذي أنه قيل له: «كتبت عن أحمد بن إسحاق الحضرمي؟ قال: لا، تركته على عمد. قيل له، أيش أنكرت عليه؟ قال: كان عندي - إن شاء اللَّه - صدوقا، ولكن تركته من أجل ابن أكْثَم، دخل له في شيء»(1108). أي إنه استشفع يحيى بن أكثم (وزير المأمون) فجرح روايته رغم صدقه عنده، على الرغم من كون ابن أكثم محببا إلى أحمد، ومترجما له في طبقات الحنابلة(1109) (مع أنه مترجم له كذلك في طبقات الحنفية)(1110). وقال ابنه عبد اللَّه: «سألت أبي عن ثابت بن عجلان، فقال: كان يكون بالباب والأبواب [كناية عن أبواب السلاطين]. قلت له: هو ثقة؟ فسكت كأنه مرَّض في

أمره»(1111)، أي ضعّف أمره. بل روي عنه أنه فضّل وكيع بن الجرّاح على عبد الرحمن من مهدي لأن وكيعا لم يقبل بتولّي القضاء، بل هجر صديقًا له تولى القضاء (حفص بن غياث النخعي) فلم يكلمه حتى مات، بخلاف ابن مهدي الذي بقي على علاقة جيدة بأحد أصدقائه القضاة (معاذ العنبري)(1112).

لكنك تجد بعض الروايات عنه، وهي أقلّ بحسب ما لاحظت، أنه تجاوز عن بعض من له اتصال بالسلطان، فمن أولئك مثلا أحمد بن عبد الملك بن واقد الحراني، «قال الميموني: سألت أحمد بن حنبل عنه، فقال: رأيته حافظا لحديثه، وهو صاحب سنة. فقلت: أهل حران يسيئون الثناء عليه، فقال: أهل حران قلَّ ما يرضون عن إنسان، هو يغشى السلطان، بسبب ضيعة له. قال: فرأيت أنه كان عند أبي عبد اللَّه حسنا، يتكلم فيه بكلام حسن»(1113). ورفض أحمد بن حنبل حتى أن يلتفت إلى محدّث بسبب علاقته بعبد الله بن طاهر (القائد الكبير والي المأمون)، «قال الرباطي: جئت إلى أحمد بن حنبل فجعل لا يرفع رأسه إلي فقلت: يا أبا عبد اللَّه إنه يكتب عني الحديث بخراسان، فإن عاملتني بهذا رموا بحديثي. فقال: يا أحمد هل بد أن يقال يوم القيامة: أين عبد اللَّه بن طاهر وأتباعه فانظر أين تكون منه. قلت: إنما ولاني أمر الرباط، فجعل يردد قوله علي»(1114). وكذا موقفه من الحسين بن عبد الرحمن الاحتياطي، قال أبو بكر المروذي: «سألت أبا عبد اللَّه عن

الاحتياطي، قلت: تعرفه؟ قال: يقال له حسين أعرفه بالتخليط. وذكر أنه دخل مع إنسان في شيء من أمر السلطان»[1115]. وكذا حفص بن عمر بن ميمون الشهير بالفرخ، قال المروذي: «وسألته عن حفص الفرخ، فقال: لم أكتب عنه، كان يتتبع السلطان»[1116]. وقال عبد اللَّه: «سألته: أيما أحب إليك هشيم أو خالد؟ فقال: هو عندي أصلح في بدنه - يعني خالداً - خالد لم يتلبس بالسلطان»[1117]. أي إنه فضّل راوياً على آخر لأنه لم يتلبس بالسلطان، جاعلاً هذا من صفات الصالحين. بل فضّل المحدّث الشهير ابن أبي ذئب (رغم اتهامات كثيرة له بأنه معتزلي) لأنه كان جريئاً على السلطان، قال صالح: «وذكر أبي ابن أبي ذئب، قلت: كان يرمى بالقدر؟ قال: ما علمت، كان رجلاً صالحاً، صاحب أمر بالمعروف، وكان أكثر من مالك، وعبد العزيز بن أبي سلمة كان أكثر - في اللسان - من مالك، كان مالك قطيع اللسان»[1118]. بل إنه يقرّ رجلاً أعلن بين يديه أنه «تائب من عمل السلطان»[1119]، فالعمل مع السلطان «إثم» تلزمه توبة.

بل كان ينهى أن يطاع الأب لو أراد من ابنه أن يتصل بالسلطان، وقد ورد، في نص متأخر، منسجم مع النصوص المبكرة، عن جعفر بن محمد النسائي، أن ابن حنبل قيل له: «إن أمرني أبي بإتيان السلطان، له عليّ طاعة؟ قال:

لا»[(1120)]. لقد كان أحمد بن حنبل ينأى أشدّ النأي عن السلطان، وقد ورد، رغم شكي في هذه الرواية، أنه عاتب الشافعيّ حين اقترحه على هارون الرشيد للقضاء، ذكر هذا ابن عساكر في تاريخ دمشق[(1121)]، وسبب شكي في هذه الرواية أن أحمد بن حنبل لم يكن له ذلك الشأن الكبير عند لقائه بالشافعي، وكان لا يزال في بواكير الشباب. كما أشكّ كذلك في أن أحمد بن حنبل تعاون مع سلطة المتوكل حين أرسل إليه برسالة يستشيره فيها في من يعيّنه على القضاء[(1122)] لأن هذا يخالف، بوضوح، موقف أحمد القاطع في نأيه الشديد عن السلطة؛ مما يدخل عندي في «أحمد بن حنبل المتخيَّل». وكان يثني على من لا يتعاون مع السلطة في الظلم، فقد قال ابن هانئ: «وسئل عن دار البطيخ بطرسوس كانت بين الفصيلين، وما كان عليها خراج، فحولها علي الأرمني [قائد عباسي] إلى خارج الخندق، ووضع عليها خراج [كذا] فقال الحمالون: لا نحمل؛ لأنها لم تكن خراجا وقد وضع الآن عليها خراج، ولا نعين السلطان، فقعدوا. فقال: قد أحسنوا لا يعينوهم»[(1123)]. كل هذا وهو لا يرى التغيير بالسيف، أي بقوة السلاح، وقد ذكرنا موقفه من سهل بن سلامة (المطوّعي)؛ إذ رأى أحمد أنه اغترّ بالمنامات التي رئيت له، وأنه «سفك الدماء»، ووصف أبا العميطر السفياني بأنه أفسد، لدخوله في السلطة. وعارض، كما ذكرنا، تلك الفئة من أهل الحديث الذين أرادوا التغيير بالسيف. وكان يرى أن الجمعة خلف

«الإمام» لا تُترك لشيء، وكان التعبير بالالتزام بصلاة الجمعة خلف كل بر وفاجر، وبالجهاد والحج، تعبيرا عن الطاعة للخليفة، لا كزماننا هذا، فحتى لو أخر الولاة الصلاة عن وقتها فالحكم كما أوضحه تلميذه الكوسج، قال: «قلت لأحمد: إذا أخروا الصلاة [يعني الولاة]، فصلى رجل في بيته، ثم أدرك الصلاة معهم؟ قال: إذَا صَلوا فِي غَير وَقْت صَلَّى فِي بيته ثُمَّ أَتَاهُم»(1124). وقال صالح: «سألته عن الصلاة يوم الجمعة إذا أخروها؟ قال: يصليها لوقتها، ويصليها مع الإمام»(1125). وقال إسحاق بن منصور: «قلت: هل مِن إمامٍ تترك الجمعة معه؟ قال: لا، لا تترك الجمعة لشيء. قال إسحاق: كما قال، إلَّا أن يجاوزَ الوقت»(1126). لكنه يلوم أولئك الذين يرفضون «الجهاد» تحت راية بني العباس بحجة أن هذا توطيد لحكمهم؛ ذاك أنه يرى أن هذا الغزو إنما هو للدفاع عن المسلمين لا عن بني العباس، قال ابن هانئ: «سألت أبا عبد الله عن القوم يكونون بطرسوس، فيقعدون ولا يغزون، ويحتجون يقولون: متى ما غزونا، إنما نوفر الفيء على ولد العباس. قال أبو عبد الله: هؤلاء قوم سوء، هؤلاء القعدة، هؤلاء جهال، وإن لم يكونوا يعلمون، ولا لهم علم بالعلم، فيقال لهم: أرأيت لو أن طرسوس وأهل الثغور جلسوا عما جلسوا عنه هؤلاء، أليس كان قد ذهب الإسلام؟ هؤلاء قوم سوء»(1127). وروى أبو داود، قال: «قلت لأحمد: بلاد غلب عليها رجل فنزل البلاد يغزو بأهلها، نغزو معهم؟ قال: نعم. قلت: نشتري من سبيه؟ قال: دع

هذِه المسألة، ثم قال: الغزو ليس مثل شراء السبي، الغزو إنما هو دفع عن المسلمين لا يترك لشيء»[(1128)]. فليست المسألة هنا أن الغزو مع بني العباس، أو غيرهم ممن يأخذ الحكم بالقوة، ولاء لهم، بالضرورة، ولكن من أجل حماية المسلمين والدفاع عن الإسلام، ولو كان تحت رايتهم، وهذا نظر روعيت فيه مصلحة الأمة، لا مصلحة السلاطين، وهذا ما يفسر كتابته إلى علي بن المديني يستحثه وأصحابه على قتال الخرّمية الذين كانوا يقتلون الأطفال من المسلمين ويسبون نساءهم[(1129)].

لكننا مع هذا نجد أنه ينهى أحد تلاميذه أن ينتقد أحد المحدثين الذين كانوا يقرؤون على قبورٍ موتى ذوي السلطان لنيل الأجرة، لا لشيء إلا لأن هذا المحدث، وهو عفان بن مسلم الصفار، لم يستجب للسلطة في المحنة، فامتنع أن يقول بخلق القرآن، «قال سلمة: قلت لأحمد: طلبت عفان في منزله فقالوا: خرج، فخرجت أسأل عنه الجيران فقالوا: توجه في هذا الوجه، فقلت أمضي وأسأل عنه فأدل عليه، حتى انتهيت إلى مقبرة، واذا هو جالس يقرأ على قبر ابنة أخي ذي الرئاستين. فنزلت عليه وقلت: سوءة لك. فقال: يا هذا، الخبز الخبز. فقلت: لا أشبع الله بطنك. قال: فقال لي أحمد: لا يحتاج إلى هذا، لا تذكرنّ هذا، فإنه قام في المحنة مقاما محمودا عليه، أو نحو هذا من الكلام»[(1130)]. ونجده كذلك يتجاوز عن موسى بن علي اللخمي، وقد كان واليًا في مصر، فيقول عنه: «موسى بن علي كان واليا

على مصر، أبو جعفر ولاه وكان رجلًا صالحًا»[(1131)].

أما الروايات التي فيها ذم صريح لأشخاص الخلفاء، وربما تكفير لهم، فكلها وارد في المصادر المتأخرة[(1132)]، ولا تتفق مع المصادر المبكرة، وتدخل في أحمد بن حنبل المتخيل، وكذا الخبر الغريب أنه عفا عن المعتصم بسبب فتح عمورية[(1133)]، مع أن أحمد عفا عن حقه الشخصي إلا الدعاة إلى البدع، لا لشيء إلا لأنهم دعاة إلى البدع. أي لأسباب دينية متعلقة بما يراه حفظًا للدين. وقد ورد مرارا عفوه عمّن وشى به، في المصادر المبكرة، وقد ذكرنا هذا، ما يدل على أنه شخصية متسامحة في الجانب الشخصي.

وانا لنجد نموذجًا للنأي عن السلطان أشد النأي فريدًا، متمثلًا بأحمد بن حنبل، إذ طلبه المتوكل، بعد رفع المحنة، ليحدّث أبناءه، ولينضم إلى المحدّثين الذين جمعهم المتوكل في سامرّاء عنده ليحدّثوا الجند، ويبدو أنها حيلة من المتوكل ليبقي المحدّثين تحت رقابته المباشرة وتحت عينه، فأقسم ابن حنبل ألّا يحدّث[(1134)]، وامتنع عن التحديث حتى وفاته. وكان يأبى كل أنواع الصلات التي يقدّمها المتوكل، ويرفضها أشدّ الرفض[(1135)]. بل حتى الطعام الذي كان يأتيه من دار السلطان كان يرفضه تمامًا[(1136)]، وكان يصوم مضطرًا لا يأكل ولا يشرب طوال الأيام التي قضاها في عسكر المتوكل[(1137)]. وحين دعاه محمد بن

عبد الله بن طاهر ليقدم عليه، قال: «أنا رجل لا أخالط السلطان، وقد أعفاني أمير المؤمنين مما أكره، وهذا مما أكره»[(1138)]. وقد قبل أولاده جوائز السلطان، فقال: «إن أولادنا إنما يريدون يتأكلون بنا»[(1139)]. وقد خاصم أحمد أولاده، ودعا عليهم، وهجرهم، وأغلق في وجوههم الأبواب لأنهم قبلوا جوائز السلطان[(1140)]. ولهذا السبب أبى أحمد بن حنبل أن يشوى له طعام وصفه له الطبيب على نار ابنه صالح وابنه عبد الله[(1141)]، لشدة ورعه وابتعاده عن كل ما يأتي من السلطان.

بل ورد أن أحمد ينهى عن رفع بعض قضايا «الاحتساب» إلى السلطان، فقد سئل عن رفع من «شتم معاوية» (الصحابي) إلى السلطان، فقال: «ذلك أخلق أن يتعدى عليه». أي يظلمه ويجور عليه في الحكم[(1142)]، على الرغم من موقف أحمد الشديد من «شتم الصحابة». لكننا نجد نصا أنه يجيز استعداء السلطان على من يصيد السمك بميتة الضفادع[(1143)]. لكن ربما يقال: إن موقفه في عدم استعداء السلطان احتسابا، ناتج مما ذاقه من المحنة، فهو، إذا صحّ هذا الجمع، موقف متأخر.

لقد كان موقف أحمد من السلطان موقفا بعيدًا عن المشاركة بعدا باتا، كما كان موقفه بعيدا عن الخروج بالسيف بعدا باتا كذلك، فلقد جاءه جماعة يريدون ضمه إليهم أيام المحنة، إبان عهد

الواثق، يريدون الخروج بالسيف، فنهاهم أشدّ النهي، ونهى ابنه عن الالتحاق بهم. قال حنبل بن إسحاق بن حنبل: «فلما أظهر الواثق هذه المقالة، وضرب عليها وحبس جاء نفر إلى أبي عبد اللَّه مَن فقهاء أهل بغداد، فيهم بكر بن عبد اللّه، وإبراهيم بن علي المطبخي، وفضل بن عاصم، وغيرهم، فأتوا أبا عبد اللَّه وسألوا أن يدخلوا عليه، فاستأذنت لهم، فأذن لهم فدخلوا عليه، فقالوا له: يا أبا عبد اللَّه إن هذا الأمر قد فشا وتفاقم، وهذا الرجل يفعل ويفعل وقد أظهر ما أظهر، ونحن نخافه على أكثر من هذا وذكروا له ابن أبي دؤاد على أن يأمر المعلمين بتعليم الصبيان في الكتّاب مع القرآن كذا وكذا. فقال لهم أبو عبد اللَّه: وماذا تريدون؟ قالوا: لا نرضى بإمرته ولا بسلطانه. فناظرهم أبو عبد اللَّه ساعة، حتى قال لهم - وأنا حاضرهم -: أرأيتم إن لم يبق لكم هذا الأمر، أليس قد صرتم من ذلك إلى المكروه؟ عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دماءكم ولا دماء المسلمين معكم، انظروا في عاقبة أمركم ولا تعجلوا، واصبروا حتى يستريح بر، ويستراح من فاجر، ودار بينهم في ذلك كلام كثير لم أحفظه، واحتج عليهم أبو عبد اللَّه بهذا.

فقال له بعضهم: إنا نخاف على أولادنا إذا ظهر هذا لم يعرفوا غيره ويمحي الإسلام ويدرس. فقال لهم أبو عبد اللَّه: كلا إن اللَّه عزَّ وجلَّ ناصر دينه، وإن هذا الأمر له رب ينصره، وإن الإسلام عزيز منيع. فخرجوا من عند أبي عبد اللَّه، ولم يجبهم إلى

شيء مما عزموا عليه أكثر من النهي عن ذلك، والاحتجاج عليهم بالسمع والطاعة، حتى يفرج الله عن الأمة، فلم يقبلوا منه. فلما خرجوا، قال لي بعضهم: امضِ معنا إلى منزل فلان، رجل سموه حتى نوعده لأمر نريده، فذكرت ذلك لأبي، فقال لي أبي: لا تذهب، واعتل عليهم، فإني لا آمن أن يغمسوك معهم، فيكون لأبي عبد الله في ذلك ذكر، فاعتللت عليهم، ولم أمضِ معهم. فلما انصرفوا دخلت أنا وأبي على أبي عبد اللَّه، فقال أبو عبد الله لأبي: يا أبا يوسف هؤلاء قوم أشرب قلوبهم ما يخرج منها فيما أحسب فنسأل الله السلامة، ما لنا ولهذه الأمة، وما أحب لأحد أن يفعل هذا. فقلت له: يا أبا عبد اللَّه، وهذا عندك صواب؟ قال: لا، هذا خلاف الآثار التي أمرنا فيها بالصبر [...] فمضى القوم، فكان من أمرهم أنهم لم يحمدوا، ولم ينالوا ما أرادوا، واختفوا من السلطان، وهربوا، وأخذ بعضهم فحبس، ومات في الحبس. فبينا نحن في أيام الواثق، في تلك الشدة، وما نزل بالناس منه إذ جاء يعقوب بن بحر، في جوف الليل برسالة إسحاق بن إبراهيم إلى أبي عبد اللَّه، فقال له: يقول لك الأمير إسحاق بن إبراهيم إن أمير المؤمنين قد ذكرك. فلا يجتمعن إليك، ولا يأتينك أحد، ولا تساكني بأرض ولا مدينة أنا فيها، فاذهب حيث شئت من أرض الله. فاختفى أبو عبد الله بقية حياة الواثق وولايته، وكانت تلك النائبة وتلك الفتنة. وقتل أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي، فلم يزل أبو عبد اللَّه مختفياً، في غير منزله في القرب، يعني بمنزل أبي محمد فوران، ثم عاد منزله بعد أشهر أو سنة لما طفا خبره، فلم يزل مختفياً في البيت لا يخرج إلى الصلاة

ولا إلى غيرها، حتى هلك الواثق»[(1144)]. فلا حلّ عند أحمد إلا «الصبر» على الحاكم حتى يفرجها الله. لكنه مع هذا لم يكن يشارك السلطان في شيء، وينهى عن ذلك، وكان يقول لتلميذه ابن هانئ: «هذا علي [يعني ابن أبي طالب] لم يضبط الناس، فكيف اليوم والناس على هذا الحال ونحوه؟ والسيف لا يعجبني أصلًا»[(1145)]. وكان يرى الابتعاد تمامًا عن الاصطدام بالسلطان حين يشتدّ على الناس فقد سأله ابن هانئ: «متى يجب على الرجل الأمر والنهي؟ قال: ليس هذا زمان نهي، إذا غيرت بلسانك، فإن لم تستطع فبقلبك، فهو أضعف الإيمان. وقال لي: لا تتعرض للسلطان فإن سيفه مسلول وعصاه»[(1146)].

لا الانضمام إلى جوقة السلطان، إذًا، من منهج أحمد بن حنبل، ولا الثورة على السلطان وخلع طاعته من منهجه كذلك. وبهذا نعلم أن من انضمّ إلى السلطة وصار جزءًا منها، كما هو الحال في بعض البلاد العربية، وكذا من ثار عليها وحرّض وخرج بالسلاح، كما هو حال سلفيّات الحاكمية اليوم، لا ينتميان إلى مذهب «إمام أهل السنة والجماعة» في هذه المسألة.

كان أحمد، كما ورد في نصوص تلاميذه، يدعو لـ «وليّ الأمر»، بالصلاح والسداد، وكان يقول: «إني لأدعو الله له [أي للخليفة المتوكل] بالتسديد والتوفيق في الليل والنهار»[(1147)]. أما الخليفة الثاني الذي دعا له أحمد بن حنبل فهو الأمين، لموقفه من خلق القرآن، قال ابن هانئ: «سمعت أبا عبد الله يقول: بلغ محمد

بن زبيدة أمير المؤمنين، أن إسماعيل ابن علية، يقول: القرآن مخلوق، قال: فبعث إليه، فجيء به، فلما دخل عليه فبصر به أمير المؤمنين، قال له: يا ابن الفاعلة [...] أنت الذي تقول: القرآن مخلوق، أو قال: كلام اللَّه مخلوق؟ قال: فوقف إسماعيل، فجعل ينادي: يا أمير المؤمنين، جعلني اللَّه فداءك، زلَّة من عالم، يا أمير المؤمنين جعلني اللَّه فداءك، زلّة من عالم. قال: ثم أمر به فأخرج، وأمر ألا يحدث»، قال ابن هانئ: «سمعت أحمد يقول: إني لأرجو أن يرحم اللَّه محمد بن زبيدة بإنكاره على إسماعيل»[1148]. وقد كان إسماعيل بن عليّة من أكابر المحدثين والفقهاء، وكان من شيوخ أحمد بن حنبل.

(851) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق فؤاد بن عبد المنعم أحمد، ط 3 (الرياض: دار السلف للنشر والتوزيع، 1995)، ص 30.

(852) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 1409هـ [1988-1989م])، ص 13.

(853) ومع تأخّر الزمن ازدادت الانقسامات حتى بين أبناء البطن الفاطمي أنفسهم، بين حسني وحسيني، على سبيل المثال، وحتى يومنا هذا.

(854) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الصغير، تحقيق محمود إبراهيم زايد، (بيروت: دار المعرفة، 1986)، ج 2، ص 344.

(855) يُنظر مبتدأ خروج المقنع سنة 161هـ، من «مرو» (مدينة أحمد بن حنبل)، في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ج 8، ص 135.

(856) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، مج 6: أحمد - إبراهيم 2479-3088، ص 94.

(857) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 15.

(858) المرجع نفسه.

(859) المرجع نفسه، ص 21.

(860) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 6، ص 94.

(861) كان العربي إذا أسر عربيًا جزّ ناصيته، واحتفظ بها عنده، ليعيّره بها. وقد ذكر ابن شبة في تاريخه قصة عن أبي موسى أنه حلق ناصية رجل من باب العقوبة، فاحتفظ بشعره المحلوق في صرة، وسافر إلى الخليفة عمر بن الخطاب، ورمى بالصرّة في صدره من شدة الغضب والأنفة. ينظر: أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري بن شبة، تاريخ المدينة لابن شبة، تحقيق فهيم محمد شلتوت (جدة: طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد، 1399هـ [1978-1979م])، ج 3، ص 809. والمقصد أنها عقوبة

تجلب «العار» على العربي، ومعلوم أن جدّ أحمد بن حنبل عربي شيباني صميم.

(862) أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد نغش، ط 2 مزيدة ومنقحة (القاهرة: [د.ن.]، 1983)، ص 41.

(863) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 23-24.

(864) المرجع نفسه، ص 297.

(865) المرجع نفسه، ص 23.

(866) المرجع نفسه، ص 298.

(867) المرجع نفسه، ص 300.

(868) المرجع نفسه، ص 489.

(869) المرجع نفسه، ص 84-85.

(870) المرجع نفسه، ص 346، 362.

(871) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م)، ج 2، ص 164.

(872) المرجع نفسه، ص 165.

(873) المرجع نفسه، ص 164-165.

(874) المرجع نفسه، ص 167.

(875) صالح بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد: رواية ابنه أبي الفضل صالح، تحقيق طارق بن عوض الله محمد (الرياض: دار الوطن للنشر، 1999)، ص 233.

(876) يُنظر: ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 265 وما بعدها.

(877) المرجع نفسه.

(878) أبو الحسين بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن العثيمين (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999)، ج 2، ص 94.

(879) أحمد بن محمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من

متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تحقيق صبري سلامة شاهين (الرياض: دار الثبات للنشر والتوزيع، 2003).

(880) أحمد بن محمد بن حنبل، رسالة الصلاة، تحقيق محمود محمد شاكر، ط 5 (القاهرة: المطبعة السلفية، 1400هـ [1980م]).

(881) يُنظر: ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 55-74. وهي العقيدة ذاتها التي كتبها حرب بن إسماعيل الكرماني عدا كلمات طفيفة.

(882) سنتناول هذه الكتب بشيء من التفصيل في الفصل الآتي.

(883) المرجع نفسه، ج 1، ص 385.

(884) وقد تنبه إلى هذا، أيضًا، الشيخ عبد الله التركي محقق كتاب المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، حين قال معلقًا على هذا الخبر: «هذا القول المروي عن الإمام أحمد رحمه الله فيه نظر». ينظر: عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، صححه وقدم له وعلق عليه عبد المحسن التركي، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، ص 104، الهامش 3.

(885) هناك عدة طرق لتدوين الحديث النبوي، فمنها «الموطآت»، ومنها «المصنفات»، ومنها «الجوامع»، ومنها «الأجزاء»، ومنها «السنن»، ومنها «المستدركات»، ومنها «المستخرجات»، ومنها «المسانيد». ولكل نوع من تلك الأنواع تعريف وطريقة فمنها ما يقوم على الترتيب الموضوعي فقهيا، ومنها ما يدخل الفضائل والمغازي وما يتعلق بالعقائد، ومنها ما يعتمد فقط على جمع حديث كل صحابي على حدة، وهذا هو «المسند». ينظر: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، علم فهرسة الحديث: نشأته، تطوره، أشهر ما دون فيه (بيروت: دار المعرفة، 1986)، ص 14-16.

(886) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ج 1، ص 58.

(887) المرجع نفسه، ص 59.

(888) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، مسائل الإمام أحمد: رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999)، ص 381.

(889) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، ط 7 (الدمام: دار ابن الجوزي، 2003)، ج 2، ص 50.

(890) المرجع نفسه، ج 2، ص 53-54.

(891) المرجع نفسه.

(892) المرجع نفسه.

(893) الحديث المرسل: هو الذي يرويه التابعي عن النبي مباشرة مسقطًا ذكر الصحابي، وفي الأخذ به خلاف قوي بين الأصوليين.

(894) أي الناتج ضعفه من سوء الحفظ وليس من الكذب، فلا يدخل في هذا الباب الحديث المنكر والحديث الباطل والموضوع.

(895) ابن قيم الجوزية، ج 2، ص 53-54.

(896) المرجع نفسه.

(897) ورد عن أبي حنيفة قوله: «قولنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا». ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 15: موسى - واصل، 6933-7297، ص 481.

(898) ابن قيم الجوزية، ج 2، ص 59.

(899) عبد الله بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية ابنه عبدالله بن أحمد، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ص 438.

(900) أبو عبد الله الحسن ابن حامد الحنبلي، تهذيب الأجوبة، تحقيق السيد صبحي السامرائي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، ص 17.

(901) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلّال، أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق سيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص 135.

(902) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلّال، السنّة، تحقيق عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1989)، ج 1، ص 605.

(903) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 52؛ يُقارن بـ: ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 58.

(904) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 41.

(905) الخلّال، السنّة، ج 4، ص 23.

(906) ذكرها ابن تيمية في: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، ج 20، ص 249.

(907) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 3، ص 122-123.

(908) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 142-143؛ يُقارن بـ: ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1981)، ص 442.

(909) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين، تحقيق عبد الكريم محمد اللاحم (الرياض: مكتبة المعارف، 1985)، ص 47.

(910) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، أصول الفقه المسمى بـ الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي، سلسلة التراث الإسلامي 14، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1994)، ج 1، ص 156.

(911) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، حققه وعلّق عليه وخرّج نصوصه أحمد بن علي سير المباركي، ط 3 (الرياض: [د. ن.]، 1993)، ج 4، ص 1153.

(912) المرجع نفسه، ص 1156.

(913) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلّال، النص الصحيح لكتاب أحكام النساء عن الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رواية أبي بكر الخلال، تحقيق عمرو عبد المنعم سليم (الرياض: مؤسسة الريان، 2003)، ص 47.

(914) أبو يعلى الفراء، العدة، ج 4، ص 1159.

(915) مجد الدين بن تيمية، وشهاب الدين بن تيمية وتقي الدين بن تيمية، المسوّدة في

أصول الفقه، جمعها وبيضها شهاب الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي، حقق أصوله وفصله وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، [د.ت.])، ص 339.

(916) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 69.

(917) أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد بن عباس، ط 2 (الرياض: دار الخاني، 2001)، ج 3، ص 212-213.

(918) المرجع نفسه، ص 242.

(919) الخلّال، السنّة، ج 6، ص 13.

(920) المرجع نفسه، ص 13، الهامش 2.

(921) أبو يعلى الفراء، العدة، ج 3، ص 898.

(922) المرجع نفسه، ص 898-899.

(923) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1981)، ص 61.

(924) ابن حامد الحنبلي، ص 22.

(925) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 380.

(926) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 2، ص 492.

(927) إسحاق بن منصور الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه، تحقيق خالد الرباط ووئام الحوشي وجمعة فتحي (الرياض: دار الهجرة، 2004)، ج 2، ص 546.

(928) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 97.

(929) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 349.

(930) حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني، كتاب السنة من مسائل حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني، أخرجه وحققه أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان (بيروت: دار اللؤلؤة للطباعة النشر، 2014)، ص 300.

(931) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 112.

(932) ابن هانئ، ج 1، ص 94.

(933) الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد (دار الهجرة، 2004)، ج 1، ص 366.

(934) فايز بن أحمد بن حامد حابس، «مسائل حرب: تصنيف الإمام أبي محمد حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني (من كتاب النكاح إلى آخر الكتاب دراسة وتحقيق)»، إشراف حسين بن خلف الجبوري (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ [2001-2002م])، ج 1، ص 242.

(935) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ج 11، ص 286-287.

(936) المرجع نفسه، ج 11، ص 303.

(937) المرجع نفسه.

(938) المرجع نفسه.

(939) محمد بن إبراهيم اليماني بن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، ج 4، ص 343-344؛ يقارن بـ: ج 3، ص 312-317.

(940) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق وتعليق ناصر بن عبد الكريم العقل، ط 2 جديدة صحيحة ومنقحة (الرياض: دار كنوز إشبيليا، 1998)، ج 1، ص 421.

(941) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الصارم المسلول على شاتم الرسول، حققه، وفصله، وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد (الرياض: الحرس الوطني السعودي، [د.ت.])، ص 568.

(942) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1981)، ص 431.

(943) ابن بدران، ص 52، ص 86.

(944) بكر بن عبد الله أبو زيد، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب، تقديم محمد الحبيب بن الخوجة (جدة: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1417هـ/1996م)، ج 1، ص 61، ص 353.

(945) يُنظر مثلًا: عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، فتاوى في التوحيد، إعداد حمد بن إبراهيم الحريقي (الرياض: دار الوطن للنشر، 1418هـ [1997-1998م])، ص 64.

(946) الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد (دار الهجرة، 2004)، ج 2، ص 391.

(947) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 64.

(948) المرجع نفسه.

(949) أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: رواية المروذي وصالح بن أحمد والميموني، تحقيق وصي الله عباس (القاهرة: دار الإمام أحمد، 2006)، ص 126.

(950) الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد (دار الهجرة، 2004)، ج 2، ص 565.

(951) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1981)، ص 439.

(952) ابن هانئ، ج 2، ص 153.

(953) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1981)، ص 439.

(954) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 489.

(955) المرجع نفسه.

(956) المرجع نفسه، ص 467.

(957) للاستزادة في هذا المطلب، يُنظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري بن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1986)، ص 114-115.

(958) يقال: استقرى يستقري، أي جمع، وليس يستقرئ، فإن معناها أنه يطلب القراءة.

(959) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، ج 2، ص 272.

(960) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام

هارون (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1969)، ج 1، ص 87.

(961) عصام شبارو، قاضي القضاة في الإسلام، ط 2 (بيروت: دار النهضة العربية، 1992)، ص 10.

(962) أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 9، ص 86.

(963) أبو الحسن علي بن محمد النباهي، تاريخ قضاة الأندلس (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980)، ص 2.

(964) المرجع نفسه، ص 24.

(965) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 16: هارون - النساء 7298-7783، ص 374.

(966) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 3، ص 300.

(967) ابن هانئ، ج 2، ص 235.

(968) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 16، ص 380.

(969) المرجع نفسه.

(970) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 3، ص 300.

(971) الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد (دار الهجرة، 2004)، ج 2، ص 577.

(972) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 6، ص 402.

(973) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 1، ص 356.

(974) المرجع نفسه، ج 3، ص 299.

(975) أبو أحمد عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 7، ص 375.

(976) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 136.

(977) يُنظر ترجمته في: عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن أبي الوفاء القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1332هـ [1913-1914])، ج 1، ص 221 وما يليها.

(978) المرجع نفسه، ج 2، ص 544.

(979) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 3، ص 300.

(980) المرجع نفسه، ج 2، ص 178.

(981) المرجع نفسه، ص 179.

(982) يُنظر سيرته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 12، ص 379.

(983) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 75-76.

(984) محمد زاهد الكوثري، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1990)، ص 15.

(985) ابن هانئ، ج 2، ص 168.

(986) المرجع نفسه، ص 244.

(987) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 2، ص 102.

(988) المرجع نفسه، ص 477.

(989) الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد (دار الهجرة، 2004)، ج 2، ص 565.

(990) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 367.

(991) المرجع نفسه.

(992) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1981)، ص 438.

(993) الكرماني، كتاب السنة، ص 33.

(994) المرجع نفسه، ص 59-62.

(995) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 1، ص 470-471.

(996) الكرماني، كتاب السنة، ص 69.

(997) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 332.
(998) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 1، ص 340-341.
(999) المرجع نفسه، ج 2، ص 57.
(1000) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 4، ص 16 (حديث رقم 2105)؛ ج 31، ص 299 (حديث 18965).
(1001) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 72.
(1002) الكرماني، كتاب السنة، ص 52-53.
(1003) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 355.
(1004) المرجع نفسه.
(1005) ابن الوزير، العواصم والقواصم، ج 4، ص 396.
(1006) المرجع نفسه.
(1007) المرجع نفسه، ص 397.
(1008) الخلّال، السنّة، ج 5، ص 129.
(1009) المرجع نفسه، ص 135.
(1010) ابن هانئ، ج 2، ص 154.
(1011) الكرماني، كتاب السنة، ص 318.
(1012) الخلّال، السنّة، ج 5، ص 99.
(1013) المرجع نفسه، ص 132.
(1014) عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني (الدمام: دار ابن القيم، 1986)، ص 179.
(1015) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 72.
(1016) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 355.
(1017) ابن هانئ، ج 2، ص 157.
(1018) يُنظر: ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 70-71؛ أبو داود، مسائل

الإمام أحمد، ص 356، 363؛ ابن هانئ، ج 2، ص 152-153.

(1019) يُنظر: ابن هانئ، ج 2، ص 152.

(1020) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 66.

(1021) المرجع نفسه.

(1022) يُنظر مثلًا: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ج 3، ص 81، 103؛ ج 2، ص 124؛ ج 1، ص 84؛ الجاحظ، كتاب الحيوان (1969)، ج 1، ص 7؛ ج 2، ص 208، 267-271؛ ج 3، ص 20، 402؛ ج 5، ص 450؛ ج 6، ص 62، 289.

(1023) الجاحظ، رسائل الجاحظ (1964)، ج 2، ص 18.

(1024) المرجع نفسه، ج 3، ص 233-234.

(1025) المرجع نفسه، ص 298.

(1026) المرجع نفسه، ص 300.

(1027) المرجع نفسه، ص 351.

(1028) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 54.

(1029) يُنظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب رفع اليدين في الصلاة وبهامشه جلاء العينين بتخريج روايات البخاري في جزء رفع اليدين، تعليق بديع الدين الراشدي (بيروت: دار ابن حزم، 1996).

(1030) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 75.

(1031) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1981)، ص 99.

(1032) الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد (دار الهجرة، 2004)، ج 2، ص 391.

(1033) الكرماني، كتاب السنة، ص 65-66.

(1034) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 210.

(1035) ابن عدي، ج 2، ص 284.

(1036) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2006)، ص 118.

(1037) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 15، ص 436 (حديث 9698).

(1038) ينظر سيرته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 511.

(1039) يُنظر: سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سؤالات أبي داود سليمان بن الاشعث السجستاني صاحب السنن للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم، دراسة وتحقيق زياد محمد منصور (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1414هـ [1994م])، ص 307.

(1040) أبو يوسف يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، المعرفة والتاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط 2، إحياء التراث الإسلامي 10 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، ج 2، ص 164.

(1041) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2006)، ص 237.

(1042) المرجع نفسه، ص 73.

(1043) الفسوي، ج 2، ص 716.

(1044) أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي، كتاب الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، ج 1، ص 249.

(1045) ابن عدي، ج 5، ص 515.

(1046) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 11: عبد الله وعبد الرحمن 4898-5405، ص 544.

(1047) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 3، ص 133.

(1048) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين النيسابوري السلمي، سؤالات السلمي للدارقطني، تحقيق علي الحميد وخالد الجريس (الرياض: شبكة الألوكة، 1427هـ [2006-2007م])، ص 210.

(1049) يُنظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 459.

(1050) ابن هانئ، ج 2، ص 154.

(1051) ابن عدي، ج 6، ص 366.

(1052) المرجع نفسه.

(1053) حابس، «مسائل حرب»، ج 1، ص 1259.

(1054) أبو داود، سؤالات أبي داود، ص 206.

(1055) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 284.

(1056) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 2، ص 8.

(1057) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 2، ص 59.

(1058) ابن عدي، ج 6، ص 365-366.

(1059) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 570.

(1060) يُنظر: المرجع نفسه، ص 572.

(1061) يُنظر: المرجع نفسه، ص 573.

(1062) المرجع نفسه.

(1063) ابن هانئ، ج 1، ص 63.

(1064) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 14: العباس - لطف الله 6533-6932، ص 105.

(1065) أبو داود، سؤالات أبي داود، ص 198.

(1066) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 2، ص 371.

(1067) المرجع نفسه، ج 3، ص 260.

(1068) أبو داود، سؤالات أبي داود، ص 256.

(1069) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 1، ص 412.

(1070) ابن هانئ، ج 2، ص 198.

(1071) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 407.

(1072) الكرماني، كتاب السنة، ص 64.

(1073) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2006)، ص 126.

(1074) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 367-368.

(1075) أبو داود، سؤالات أبي داود، ص 359.

(1076) حابس، «مسائل حرب»، ج 1، ص 1248.

(1077) المرجع نفسه.

(1078) العقيلي، ج 1، ص 143-144.

(1079) أبو داود، سؤالات أبي داود، ص 306.

(1080) أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي [نسخة مصورة عن مجلس دائرة المعارف العثمانية]، 1952)، ج 8، ص 369.

(1081) الكرماني، كتاب السنة، ص 63.

(1082) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 253.

(1083) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 2، ص 325.

(1084) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المنتخب من العلل للخلّال، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله محمد (الرياض: دار الراية، 1998)، ص 68.

(1085) المرجع نفسه، ص 303-305.

(1086) المرجع نفسه، ص 301.

(1087) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 386.

(1088) ابن قدامة المقدسي، المنتخب، ص 160.

(1089) المرجع نفسه، ص 163.

(1090) المرجع نفسه، ص 162.

(1091) يُنظر، مثلًا: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 14، ص 383، حديث رقم (8775)؛ ج 37، ص 70، حديث رقم (22387).

(1092) يُنظر: المرجع نفسه، ج 38، ص 126، حديث رقم (23018).

(1093) يُنظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 74، حديث رقم (645)؛ ج 6، ص 44، حديث رقم (3572)؛ ج 17، ص 254، حديث رقم (11163).

(1094) يُنظر: المرجع نفسه، ج 19، ص 318، حديث رقم (12307)؛ ج 33، ص 21، حديث رقم (19777).

(1095) يُنظر: المرجع نفسه، ج 16، ص 430-431، حديث رقم (10737).

(1096) المرجع نفسه، ج 13، ص 381 (حديث رقم 8003).

(1097) الخلّال، السنّة، ج 1، ص 96.

(1098) المرجع نفسه، ص 97.

(1099) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 208.

(1100) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 2، ص 357-358.

(1101) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 98.

(1102) المرجع نفسه، ص 100-101.

(1103) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 415.

(1104) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 45-46.

(1105) شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعمر القيّام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، ج 3، ص 458.

(1106) أبو يعلى الفراء، العدة، ج 3، ص 952.

(1107) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 5: أحمد بن أحمد - أحمد بن الليث 1848-2478، ص 124.

(1108) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2006)، ص 130.

(1109) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 2، ص 545.

(1110) يُنظر: ابن أبي الوفاء القرشي، ج 2، ص 210.

(1111) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 3، ص 97.

(1112) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 15، ص 661.

(1113) المرجع نفسه، مج 5، ص 440.

(1114) المرجع نفسه، ص 271.

(1115) المرجع نفسه، مج 8، 601.

(1116) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2006)، ص 47.

(1117) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 2، ص 33.

(1118) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 321.

(1119) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 65.

(1120) ابن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية، ج 1، ص 464.

(1121) أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق عمر بن غرامة العمروي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، ج 5، ص 247.

(1122) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 251-252.

(1123) ابن هانئ، ج 2، ص 183.

(1124) الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد (دار الهجرة، 2004)، ج 1، ص 115.

(1125) ابن حنبل، مسائل الإمام أحمد (1999)، ص 26.

(1126) الكوسج المروزي، مسائل الإمام أحمد (دار الهجرة، 2004)، ج 1، ص 225.

(1127) ابن هانئ، ج 2، ص 102-103.

(1128) أبو داود، مسائل الإمام أحمد، ص 316.

(1129) الخلّال، السنّة، ج 1، ص 147 وما بعدها.

(1130) الفسوي، ج 2، ص 178.

(1131) ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (2001)، ج 3، ص 317.

(1132) يُنظر: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 20.

(1133) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 465-466.

(1134) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 74، 90.

(1135) يُنظر: المرجع نفسه، ص 85، 86، 88.

(1136) المرجع نفسه، ص 87.

(1137) المرجع نفسه، ص 88.

(1138) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 120.

(1139) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 26.

(1140) ابن حنبل، سيرة الإمام أحمد، ص 107.

(1141) المرجع نفسه، ص 121.

(1142) الخلّال، السنّة، ج 1، ص 448.

(1143) ابن هانئ، ج 2، ص 141-142.

(1144) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 70-73.

(1145) ابن هانئ، ج 2، ص 169.

(1146) المرجع نفسه، ص 175.

(1147) ابن حنبل، ذكر محنة الإمام، ص 75.

(1148) ابن هانئ، ج 2، ص 160.

الفصل الرابع
تأبيد «سلف المحنة» أحمد بن حنبل المتخيّل

«لا يعجبني شيء من وضع الكتب، ومن وضع شيئًا من الكتب، فهو مبتدع»،

«ما أكثر الكذب عليّ»

(أحمد بن حنبل)

أولًا: انطلاقة صنع «أحمد بن حنبل المتخيّل»

ذكرنا في ما مضى الرحلة التاريخية التي أدّت إلى ما أسمّيه «سلف المحنة»، وذكرنا أن لفظة «السلف» لم تكن حاضرة البتّة في تراث أحمد بن حنبل، إلا في نصّين لم يردا إلا متأخرا، بخلاف معاصره المعتزلي، الجاحظ، الذي كان للفظة «السلف» حضورها الواضح في مؤلفاته. وأوضحنا أن هناك فتاوى أطلقها أحمد بن حنبل في الغاية من التحرّز، فلا نجده يعترض على بعض ممارسات التديّن الشعبي، على سبيل المثال، بأن هذا شيء «لم يفعله السلف»، فأقصى ما لديه، إذ لم يكن لهٍ نص ولا أثر، أن يقول: «لا أدري»، مما لا يتوقّف فيه سلفيّ اليوم فيحكم مباشرة بأنه «ضلالة» لأنه لم يفعله أحد من السلف، «ولو كان خيرا لسبقونا إليه».

ومن يطلع على التراث المجموع لأحمد بن حنبل يجد نصوصًا أقل ما يقال فيها إنها متضاربة، وهذا التضارب مفهوم، أعني الاختلاف في الآراء الفقهية والاستنباطات، حين يعلم المتقدم منه والمتأخر، إذ من الطبيعي لرجل يتّبع الأثر أن يترك قوله إذا صحّ له حديث وثبت عنده فيترك رأيه السابق، لكن هذا الاختلاف والتضارب واضح جدا في تراث أحمد بن حنبل، أشدّ منه في تراث سائر الأئمة المتّبعين، أبي حنيفة، ومالك، والشافعي. أما التضارب غير المفهوم فهو التضارب في المواقف، ومن ذلك مثلاً قبول راوٍ فيه علّة يرفض بسببها ذاتها راو آخر، مع أن كليهما ثقة.

لم يسلم أحمد بن حنبل في حياته من «كثرة» التقوّل عليه، أي إن انطلاقة بناء «أحمد بن حنبل المتخيّل»، كانت معاصرة له، وكان ربّما ينقل إليه القول منسوبا إليه، فينكره مغضبا. وقد بلغنا نحن بعض هذه الإنكارات، ووصل إلينا غضب أحمد من بعض ما نسب إليه من أقوال، ووصفه بالكذب، فما القول في ما لم يبلغنا؟

فمن ذلك مثلًا، أن عبد الله ابنه سأله عن هارون الحمّال، أيكتب عنه؟ قال: «اكتب عنه، قلت: إنهم حكوا عنك أنك سكتّ حين سألوك، قال: ما أعرف هذا»[(1149)]. وقال عبد الله: «سألت أبي عن رجل أخذ تمراً، فصب عليه ماء، وجعل فيه عكرا. قال: أكرهه. قلت لأبي: حكى عنك إنسان أنك قلت: من شرب منه فهو مرتد، فقال: ما قلت فيه، لقد شنّع

عليَّ، هذا الذي حكاه عني، ولكن ابن المسيب قال: العكر خمر»[(1150)]. وكذلك يراجع عبد الله أباه في حديث زعم أحد المحدّثين أن أحمد سمعه منه، قال: «قلت: إن رجلًا يزعم أنك قلت له: إنما حفظته عنه ولم أكتبه؟ فقال: ما سمعته منه، فكيف أحدث به؟! لعل هذا الرجل سمعه من غيري، ما سمعته فأحفظه وأكتبه عنه وأحدث به، لعل هذا الرجل سمعه من غيري، وما سمعت أنا هذا الحديث من أحد ولا من عمرو بن عاصم»[(1151)].

وهذا صالح ابنه كذلك يقول: «تناهى إليّ أن أبا طالب يحكي عن أبي أنه يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق فأخبرت أبي بذلك فقال من أخبرك؟ فقلت فلان. قال: ابعث إلى أبي طالب، فوجهت إليه فجاء وجاء فوران فقال له أبي: أنا قلت: لفظي بالقرآن غير مخلوق؟ وغضب وجعل يرعد، فقال له: قرأت عليك:)قل هو الله أحد[فقلت لي: هذا ليس بمخلوق، قال قلت: يحكي عن أبي، قلت لك: لفظي بالقرآن غير مخلوق؟ وبلغني أنك وضعت ذلك في كتابك، وكتبت به إلى القوم، فإن كان في كتابك فامحه أشدّ المحو، واكتب إلى القوم الذين كتبت إليهم إنّي لم أقل لك هذا، وغضب وأقبل عليه، فقال: تحكي عني ما لم أقل لك؟ فجعل فوران يعتذر إليه وانصرف من عنده وهو مرعوب، فعاد أبو طالب، فذكر أنه قد حك ذلك من كتابه، وأنه كتب إلى القوم يخبرهم أنه وهم على أبي عبد الله في الحكاية»[(1152)].

ولعل هذه القصة التي يذكرها صالح عن تقويل أحمد ما لم يقله،

هي ذاتها التي خلدت إلى القرن الرابع الهجري في كتاب تهذيب الأجوبة لابن حامد الحنبلي، قال عن الحنابلة: «وعلموا على ما نقل أبو طالب عن أبي عبد الله في الأعيان إن من قال: مخلوق فهو جهمي. ومن قال: إنه غير مخلوق؛ ابتدع وإنه يهجر حتى يرجع»(1153).

وكلا الخبرين يفيد نفي نسبة أن اللفظ غير مخلوق إليه، والخبر الثاني يفيد أن الحنابلة «علموا» على ما نقل أبو طالبٍ أن أحمد يستنكر أن يسمّى كلام الله مخلوقاً ويرى هذا تجهما، ويستنكر كذلك أن يقال: غير مخلوق؛ لأن هذا من التكلّف الذي لم يرد عن الصحابة والتابعين، قال ابن حامد: «فإذا ثبت هذا عنه بأن ذلك إنه إنما نهى عن الإجابة بأنه غير مخلوق إذا لم يسبق به في الجواب فيدخل في جملة المتكلفين»(1154). وهذا يناقض كثيراً من النصوص التي ينصّ فيها نصا على أن القرآن كلام الله «غير مخلوق»، ولعل المقصد هنا هو «اللفظ فقط» وأن النص على أنه غير مخلوق تكلّف، لكن أليس في القول بأن كلام الله ذاته مخلوق أو غير مخلوق؛ تكلف كذلك؟ ومع هذا، كان أحمد لا يقبل من أحد إلا النص على أن القرآن غير مخلوق.

وورد مثل هذه القصة عن واحد من أصحاب أحمد اسمه ابن شدّاد، ذكرها الخلال في السنّة(1155). ويأتيه من يقول له إن الناس في «الكرخ» يحكون عنك كذا وكذا، فيغضب ويقول: «ما أكثر الكذب عليّ!»(1156).

ومن هذا أيضًا ما قاله أبو بكر المروذي، قال: «سمعت أبا الحسن عبد الوهاب الوراق يقول: أبو عبد اللَّه إمامنا وهو من الراسخين يقول: ما سمعت عالمًا يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق. غير هؤلاء عند أبي عبد الله الذين خالفوا قوله»[(1157)]. أي إن من أصحاب أحمد من كان يخالفه قوله كما يرى صاحبه عبد الوهاب الوراق. ولعل الخلّال الذي أخرج هذه الروايات كانِ منحازا إلى تيار من الحنابلة يقف في «اللفظ» هذا الموقف المنتقد؛ فالقرآن غير مخلوق وكفى، ولا يصح أن يتكلم في اللفظ فيقال: «لفظي بالقرآن غير مخلوق»، ولا أنه مخلوق، وأن من يتكلم في شأن «اللفظ»، مخالف لأبي عبد الله.

لكن ابن قتيبة الدينوري (ت. 276هـ)، وهو من أصحاب أحمد بن حنبل، ينقل لنا صورة هذا الخلاف الذي جرى، باكرًا، بين أصحاب أحمد، وكل يروي عنه خلاف ما يرويه الآخر، يقول ابن قتيبة، مصورا تلك الحالة من الخلاف الشديد بين أصحاب أحمد أنفسهم في شأن «قراءة القرآن» (أي اللفظ) أهي مخلوقة أو لا؟ يقول: «فلما وقعت هذه الحيرة، ونزلت هذه البلية فزع الناس إلى علمائهم، وذوي رأيهم فاختلفوا عليهم. فقال فريق منهم: القراءة فعل محض وهي مخلوقة كسائر أفعال العباد والقرآن غيرها. وشبهوها والقرآن بالضرب والمضروب والأكل والمأكول فاتبعهم في ذلك فريق. وقالت فرقة: هي القرآن بعينه، ومن قال إن القراءة مخلوقة فقد قال بخلق القرآن، واتبعهم قوم. وقالت فرقة: هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها ولم يتكلفوها ولا

تعاطوها»[1158]. ثم يقول - وهذا هو الشاهد -: «واختلفت عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل الروايات، ورأينا كل فريق منهم يدعيه ويحكي عنه قولًا»[1159]. ويقترح ابن قتيبة الحلّ لهذا «المتخيّل»، فيقول: «فإذا كثر الاختلاف في شيء ووقع التهاتر في الشهادات به أرجأناه مثل أن ألغيناه»[1160]. فالحل الذي يقترحه ابن قتيبة لهذا الاختلاف البالغ درجة «التناقض» في ما يروى عن أحمد هو «الإلغاء». لكن المعركة، كما يبدو، على أي حال، حسمت للفريق الذي ينتمي إليه الخلّال، في مدونته التي بقيت مستند الحنابلة إلى يوم الناس هذا. وصار قول أحمد الذي يؤيده الخلال هو القول الباقي. غير أن ابن قتيبة ينكر هذا القول ويكذّبه فيقول: «ومن عجيب ما حكي عنه مما لا يشك أنه كذب عليه، إذ كان موفقا بحمد الله رشيدا، أنه قال: 'ومن زعم أن القراءة مخلوقة فهو جهمي، والجهمي كافر، ومن زعم أنها غير مخلوقة فهو مبتدع وكل بدعة ضلالة'، فكيف يتوهم على أبي عبد الله مثل هذا القول؟ وأنت تعلم أن الحق لا يخلو من أن يكون في أحد الأمرين، وإذ لم يخل من ذلك صار الحق في كفر أو ضلال»[1161]. وعلى هذا يقاس في مواقف كثيرة تنسب إلى أحمد بن حنبل فتصوره جبارا لا يريد إلا قطف رقاب الخصوم، وأقوال كثيرة تخالف المتفق عليه من عفة لسانه، وشدة حساسيته الأخلاقية.

ثانيًا: أحمد بن حنبل المتخيّل: النصوص المؤسسة

ينبئنا نص ابن قتيبة السابق عن شدة الخلاف بين أصحاب أحمد بن حنبل فيما يروونه عنه، وهي وثيقة مهمة، في رأيي، يبدو فيها الانتصار حليفًا للتيار الذي يؤيده الخلّال في مسألة «اللفظ» بالقرآن، والذي خلد، في ما بعد، في المذهب الحنبلي، دون الروايات المقابلة. وانك واجد نصوصا متناقضة حقا، عن أحمد بن حنبل، ربما كانت الأساس في اختلاف الروايات عنه في هذه المسألة.

1. المصدر الأول: كتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل

ولد عبد الله بن أحمد بن حنبل سنة 213هـ[(1162)]، أي قبل المحنة بخمس سنين فقط، أي إنه أدرك مرحلة «التأهل» للعلم بعد المحنة. وهو، وإن كان أبوه يكنى به، ليس أكبر أولاد أحمد، بل أكبر أولاده هو صالح الذي ولد عام 203هـ[(1163)].

لكن عبد الله بن أحمد هو أشدّ أبنائه تأثيرًا في الحنابلة، فهو الذي روى المسند بعد وفاة أبيه، وقد ترك أحمد بن حنبل المسند أشبه بالمسوّدة، ولم يتم العمل فيه، ولهذا نجد أن فيه مرويات عن بعض من رد روايتهم وجرّحهم بسبب المحنة، لأنه صار يأمر بالضرب على أحاديث من أجابوا، أو غيرهم ممن تغيّر

حكمه عليهم، وقد ذكرنا سابقًا بعض الأمثلة على هذا، بل نجد فيه أحاديث هو نفسه حكم بضعفها كأحاديث المهدي، والرايات السود، وكون الأئمة من قريش، وغير ذلك.

ولعل من الأسباب أيضًا لتأثير أحمد في الحنابلة ما ورد في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى من أن صالحًا كان يتغيب عن القراءة لانشغاله بالعيال، لكن عبد الله كان أكثر مواظبة من أخيه[(1164)]. وقد ورد أنه كان «يغرِب» في «مسائل كثيرة» في الأحكام على بقية الأصحاب، «أما العلل فقد جوّد عنه»[(1165)]، والإغراب يعني أن يأتي بما يستغرب منه أصحاب أحمد، أي يخالف ما هو مشهور عندهم، وقد ورد مثل هذا في حق حرب بن إسماعيل الكرماني كذلك، وهذا يعني أن عبد الله أبرع في الحديث وعلله منه في المسائل الفقهية والأحكام، ولهذا، كما يشير النص، جعل ابن أبي يعلى «التجويد»، في مقابل «الإغراب». كما أن موطن التعظيم له كان في الحديث وروايته؛ إذ يورد ابن أبي يعلى نقلاً عن أبي الحسين بن المنادي قوله: «كان صالح قليل الكتاب عن أبيه، فأما عبد الله فلم يكن في الدنيا أحد روى عن أبيه أكثر منه؛ لأنه سمع المسند وهو ثلاثون ألفًا، والتفسير وهو مئة ألف وعشرون ألفًا، سمع منها ثمانين ألفًا والباقي وجادة[(1166)]، وسمع الناسخ والمنسوخ والتاريخ وحديث شُعْبَة والمقدم والمؤخر في كتاب الله وجوابات القرآن، والمناسك الكبير والصغير، وغير ذلك من التصانيف وحديث الشيوخ. وما زلنا

نرى الأكابر من شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال وعلل الحديث والأسماء والكنى والمواظبة على طلب الحديث ويذكرون عن أسلافهم الإقرار له بذلك، حتى إن بعضهم أسرف في تقريظه إياه بالمعرفة وزيادة السماع للحديث عن أبيه. وكان فيما بلغني يكره ذلك وما أشبهه فقال يوماً، فيما بلغني، كان أبي رحمه الله يعرف ألف ألف حديث، يرد بذلك على قول المسرفين الذين يفضلونه في السماع على أبيه»[(1167)]. بل ورد عن أحمد أنه وصف ابنه عبد الله بأنه محظوظ في «علم الحديث»[(1168)].

يعلّق الذهبي على كتاب «التفسير» الوارد في نص ابن المنادي هذا فيرى أنه «متخيل»، فيقول: «مازلنا نسمع بهذا التفسير الكبير لأحمد على ألسنة الطلبة وعمدتهم حكاية ابن المنادي هذه، وهو كبير قد سمع من جده وعباس الدوري، ومن عبد الله بن أحمد، لكن ما رأينا أحدا أخبرنا عن وجود هذا التفسير، ولا بعضه ولا كراسة منه، ولو كان له وجود، أو لشيء منه لنسخوه، ولاعتنى بذلك طلبة العلم، ولحصلوا ذلك، ولنقل إلينا، ولاشتهر، ولتنافس أعيان البغداديين في تحصيله، ولنقل منه ابن جرير فمن بعده في تفاسيرهم، ولا - والله - يقتضي أن يكون عند الإمام أحمد في التفسير مائة ألف وعشرون ألف حديث، فإن هذا يكون في قدر مسنده، بل أكثر بالضعف، ثم الإمام أحمد لو جمع شيئا في ذلك، لكان يكون منقحا مهذبا عن المشاهير، فيصغر لذلك حجمه، ولكان يكون نحوا من عشرة آلاف حديث بالجهد، بل أقل.

ثم الإمام أحمد كان لا يرى التصنيف، وهذا كتاب المسند له، لم يصنفه هو، ولا رتبه، ولا اعتنى بتهذيبه، بل كان يرويه لولده نسخًا وأجزاء، ويأمره: أن ضع هذا في مسند فلان، وهذا في مسند فلان، وهذا التفسير لا وجود له، وأنا أعتقد أنه لم يكن، فبغداد لم تزل دار الخلفاء، وقبة الإسلام، ودار الحديث، ومحلة السنن، ولم يزل أحمد فيها معظمًا في سائر الأعصار، وله تلامذة كبار، وأصحاب أصحاب، وهلم جرًّا إلى بالأمس، حين استباحها جيش المغول، وجرت بها من الدماء سيول، وقد اشتهر ببغداد تفسير ابن جرير، وتزاحم على تحصيله العلماء، وسارت به الركبان، ولم نعرف مثله في معناه، ولا ألف قبله أكبر منه، وهو في عشرين مجلدة، وما يحتمل أن يكون عشرين ألف حديث، بل لعله خمسة عشر ألف إسناد، نخذه، فعده إن شئت»[1169].

رويت لعبد الله عن أبيه روايات لا يُتصوّر أن يقول أحمد بن حنبل مثلها، بل ربما لم تصدر حتى عن عبد الله ذاته، ونجدها أولٍ ما نجدها في مؤلفات القرن الخامس الهجري، فقد ورد مثلا أن عبد الله بن أحمد روى عن أبيه، قال: «قبور أهل السنة من أهل الكبائر روضة، وقبور أهل البدعة من الزهاد حفرة. فساق أهل السنة أولياء الله وزهاد أهل البدعة أعداء الله»[1170]. ومثل هذا لا يجوز أن يكون إلا بنص شرعيّ، ولا يُحكم في الغيبيات من دون دليل من الكتاب والسنّة، فالفسّاق من المسلمين، سنة كانوا أو شيعة متوعدون بالعذاب، إلا أن يشاء الله (بحسب عقيدة أهل السنة)، ومثل هذا لا يتصور من إمامٍ

شديد الاتباع للأثر كأحمد بن حنبل، ولا تجد مثل هذه الروايات في جميع كتب المسائل المروية باكرًا من الطبقة الأولى من تلاميذه، ما يشير إلى أنها ناتجة من الصراع بين الحنابلة وغيرهم في تلك المرحلة. وكم شهد أحمد بن حنبل لعديد من القدرية والمرجئة وغيرهم بالصلاح والتقوى كما نقلنا سابقًا، فكيف يجتمع أن يكونوا صالحين أتقياء، ثم يحكم عليهم أن قبورهم حفرة من حفر النيران؟

لم يسر عبد الله بن أحمد مع السلطة على نهج أبيه، فلئن كان أحمد، كما أوضحنا، نائيًا بنفسه كل النأي عن السلطة، صارفًا نفسه عنها بكل الطرق، مجتنبًا إياها إلى درجة مذهلة، شديدة الحساسية، بل كان يحكم على من يعمل مع السلطة بردّ رواياته وتجريحه، وكان لا يرد السلام على من يلبس السواد، ولا يجيب من ينتمي إلى السلطان، بل يرى أن العمل مع السلطة يستوجب التوبة؛ فإن عبد الله بن أحمد قد انتمى إلى السلطة، ولبس السواد، وعمل في القضاء[(1171)]؛ أي إنه، بمقاييس أبيه، ينبغي أن تردّ روايته، وأن ينصّ في كتب الجرح والتعديل على أنه لبس السواد كما كان جاريًا من قبل. ولم يكن عبد الله وحده من عمل في القضاء، بل حتى صالح بن أحمد بن حنبل عمل في القضاء[(1172)]، ولبس السواد، وقد أورد ابن أبي يعلى قصة فيها جانب «مسرحي درامي» تصور كيف «سوغ» العمل في القضاء، مع العلم أنه مخالف لنهج أحمد بن حنبل، قال ابن أبي يعلى، ناقلًا عن بعض أصحاب صالح بن أحمد وصفه دخوله

أصبهان ليكون قاضيها، قال: «لما دخل أصبهان بدأ بمسجدها الجامع فدخله وصلى ركعتين، واجتمع الناس والشيوخ عليه وجلس. وقرئ عليه عهده الذي كتب له الخليفة. جعل يبكي بكاء حتى غلبه، فبكى الشيوخ الذين قربوا منه. فلما فرغ من قراءة العهد جعل المشايخ يدعون له ويقولون: ما في بلدنا أحد إلا وهو يحب أبا عبد اللهِ ويميل إليك، فقال لهم: تدرون ما الذي أبكاني؟ ذكرت أبي رحمه اللَّه أن يراني في مثل هذا الحال. قال: وكان عليه السواد. قال: كان أبي يبعث خلفي إذا جاءه رجل زاهد متقشف لأنظر إليه يحب أن أكون مثلهم أو يراني مثلهم، ولكن اللَّهِ يعلم ما دخلت في هذا الأمر إلا لدين غلبني وكثرة عيال، أحمد اللَّه تعالى». قالَ محمد بن علي: «قال لي صالح غير مرة إذا انصرف من جلس الحكم يترك سواده ويقول لي: تراني أموت وأنا علَى هذا؟»(1173).

واضح، إذًا، أن هناك وعيًا من صالح بن أحمد بأنه يخالف أباه إلى درجة البكاء والعويل، وأنه يدرك أن هذا انحراف عن منهج أبيه، ولكنّه يسوّغ لنفسه هذا العمل الذي طالما علم أن أباه ينأى عنه ويبغضه، ورأى أنه مضطر ومحتاج لكثرة عياله، وواضح أن هذا مدرج في وعي الحنابلة كذلك، غير أن صالحًا وعبد الله كليهما، لبسا جلباب جدّيهما الأسود (أي محمد بن حنبل وحنبل بن هلال اللذين كانا من قادة العباسيين وأبناء الدعوة)، بخلاف أحمد الذي لم يعش في جلباب أبيه وجده.

خلّف عبد الله بن أحمد بعض الكتب، فمن الكتب المطبوعة

المتداولة اليوم كتاب العلل، وكتاب المسائل، وكتاب السنّة، وقد ذكر له الذهبي كتابين أيضا، كتاب الرد على الجهمية، وكتاب الجمل. ولا ندري ما مصير كتاب الجمل هذا، وربمّا يكون كتابا أشبه بمتن يحوي مجملات العقيدة، ولم يذكر الذهبي البتة كتاب السنة الشهير والمطبوع مرارا، والمعتنى به جدا من الوهابية، والذي نناقشه هنا، ونراه من مصادر «أحمد بن حنبل المتخيل». ولعل كتاب الرد على الجهمية هو عينه كتاب السنة، فهو كله رد على الجهمية أصلًا من أوّله إلى آخره[1174].

يرى محقق كتاب السنة لعبد الله بن أحمد أنه معدود في «أمهات المصادر العقدية في كتب السلف»[1175] (السلف المتخيّل على أي حال)، و«أنه مبني على «طريقة المحدثين التي لا تقبل أي قول أو فكر إلا بسند، يخضع هذا السند للنقد الحديثي المعروف»[1176]. ويأسى المحقق أن المبتدعة (الجهمية) الذين ردّ عليهم عبد الله بن أحمد في هذا الكتاب لا يزالون يقولون بمقالاتهم تلك إلى اليوم[1177].

ويشير المحقق إشارة مهمة إلى أن كتبًا أخرى معاصرة لعبد الله سارت على النهج نفسه في الرد على الجهمية، ويذكر كتاب السنة لابن أبي عاصم والذي يتقاطع مع كتاب معاصره عبد الله بن أحمد في كثير من موضوعاته، إلا أن ابن أبي عاصم وسّع القول كثيرا في مسألة طاعة وليّ الأمر «أكثر من عبد الله

بكثير»[1178]، وهذا ما نجده عند أبي بكر الخلّال كما سيأتي، أي إن طاعة وليّ الأمر وتأكيد التمسّك به وموالاته بدأ الحديث عنها بعد وفاة أحمد بن حنبل قطعا، وادخالها عريضا وعميقا في «عقائد أهل السنة» المنتسبة إلى «السلف». والتي ستضحي فيما بعد، وفي زمننا خاصة، منتمية إلى «أحمد بن حنبل المتخيّل».
وشيء آخر، إن مصطلح «السنة»، على أساس إطلاقه على «العقيدة»، تسمية متأخرة، إذ لم يسمّ كتاب عبد الله بن أحمد بأنه كتاب السنّة في زمنه هو، ولا أدل على ذلك من الاختلاف في اسمه بين الذهبي وغيره. هذا أمر، والأمر الآخر أن محمد بن نصر المروزي (معاصر لعبد الله بن أحمد) كتب كتابا سمّاه السنّة، ولم يكن كتابا في العقيدة، بل كان كتابا أقرب إلى أصول الفقه وحجية السنّة (أي الحديث) في الاستدلال. وهو حافل بنصوص في وجوب اتباع السنة واجتناب البدعة، لكن من دون تحديد تلك البدع ولا الرد عليها[1179].

وبالعود إلى النظر في كتاب السنّة لعبد الله بن أحمد، نسجّل هذه الملاحظات:

• راوي هذا الكتاب عن عبد الله بن أحمد بن حنبل، اسمه محمد بن إبراهيم بن خالد الهروي، وهو شخصية قال محقق الكتاب إنه لم يعثر لها على ترجمة، أي إنه في أقل أحواله «مستور الحال»، إن لم نقل إنه «مجهول»، وهذا يشكك في سلامة الكتاب، جزئيا أو كليا، وفي صحة نسبته إلى عبد الله بن أحمد، لكن الكتاب صح أم لم يصح، بقي مصدرا يعتمد عليه عند الحنابلة، ويحتج به،

حتى يوم الناس هذا.

• خصص عبد الله بن أحمد بابًا بأكمله عن أبي حنيفة ينضح تكفيرا عينيا له، بينما لا نجد هذا البتّة في كل كتب المسائل التي رواها تلاميذ أحمد المباشرون عن أحمد، ومنهم عبد الله نفسه، لا في كتاب مسائله ولا في كتاب العِلل. نعم كان أحمد يتناول أبا حنيفة وأصحابه بالنقد الحادّ أحيانا، لكنه لم يبلغ به الحال البتّة تكفير أعيانهم. وقد نبّه محقق الكتاب إلى أن معظم تلك الأقوال (86 رواية) التي نقلها عبد الله ضعيفة الطرق جدا، وملأى بالمجاهيل[(1180)]. ولئن كان الكتاب في السنّة حقًا، فما دخل تكفير الأعيان في تبيين العقائد؟ وما الحاجة من محدّث نابه خبير بالعلل إلى أن «يحشد» هاتيك النصوص الضعيفة غير الثابتة ويملأ بها كتابه في تكفير إمام من أئمة المسلمين، انتشر فقهه انتشارا واسعا في زمنه فضلا عما بعده، بل ربما كان من طبقة التابعين؟ لذا، أرى أن هذا الكتاب تأسيس لأحمد بن حنبل متخيل، عنيف، قاس، متذبذب، مضطرب، على خلاف المتفق عليه من عفّة لسانه، وحسن خلقه، وتسامحه حتى مع من اعتدى عليه.

• لم يتوان عبد الله بن أحمد أن ينقل عن « كذابين» في مواجهة خصومه، فهو يروي مثلا أثرا عن أحمد بن سعيد أبي جعفر الدارمي، قال: سمعت أبي يقول: سمعت خارجة يقول: «الجهمية كفّار، بلغوا نساءهم أنهن طوالق ...إلخ». وهذا الأثر كذب، فـ «في سنده كذاب وهو خارجة»[(1181)]، كما قال

محققه. هذا مثال فحسب، ولا داعي إلى تكثير الأمثلة؛ فجولة واحدة في الكتاب كافية لإدراك كثرة المجاهيل الذين روى عنهم عبد الله آثارهم.

• في هذا الكتاب ما يؤيد ما زعمتُه سابقًا من أن النزاع بين الجهمية وأهل الرأي من جهة وأهل الحديث من جهة هو في الحقيقة نزاع بين تيار عجمي وعربي، أي إنه نزاع اجتماعي-سياسي يتزيّا بالدين، فقد نقل عبد الله بن أحمد عن سفيان الثوري أنه ذُكر بين يديه أبو حنيفة فقال: «نعوذ بالله من شر النبطي إذا استعرب»[(1182)]. وقد ذكر محقق الكتاب أن إسناده حسن، وسواء صح أم لم يصح فهو يعبّر عن حالة اجتماعية/ سياسية.

• نلاحظ في الكتاب تخصيص قسم للحديث عن المرجئة [(1183)]، والقدرية[(1184)]، والرافضة[(1185)]، والخوارج[(1186)]، وهذا لم يكن في زمن أحمد الذي كان معظم أحكامه في الجهمية وأهل الرأي كما أسلفت. وهذا يعني أنه منذ عبد الله بدأ تخصيص أبواب لتمييز ما يسمى «أهل السنة»، من الخصوم، وليبدأ التحديد «الهوياتي» لمن ينتمي إلى تلك الطائفة البغدادية بعينها من أهل الحديث، والتي تسمّت لاحقًا باسم «أهل السنة»، وصحيح أن كتاب السنّة انصرف معظمه إلى الحديث عن الجهمية والقول بخلق القرآن، وغير ذلك. لكنه خصص قسما بعينه للحديث عن المرجئة والقدرية، ثم الرافضة ومذاهبهم. ليكون هذا

الكتّاب من الكتب المؤسسة لـ «سلف المحنة»، والمؤبّدة لهذا السلف المتخيّل. مما لا تجده في كتب المسائل التي روتها الطبقة الأولى من تلاميذ أحمد ذلك الحضور الواضح لـ «الرافضة»، والقائلين بوصية النبي إلى علي بن أبي طالب في الإمامة، إذ لم تكن هذه المسألة حاضرة عند أحمد بن حنبل حضورا لافتا، بل لم يكن أحمد بن حنبل مشغولًا بالرد على «الرافضة» بقدر انشغاله بالجهمية وأهل الرأي، لكنها كانت حاضرة بوضوح عند عبد الله بن أحمد، فناقش في هذا الكتّاب مسألة «الوصية»[(1187)]، ما يدلّ على أنه بدأ للرافضة حضور ونقاش في زمن عبد الله بن أحمد (إذا صحّت نسبة الكتّاب إليه، فهناك من يرى أن الكتّاب لا يصحّ إلى عبد الله، غير أني أقول: إنه، سواء صح أم لم يصحّ، مؤثر في الفكر الحنبلي ثم الفكر السلفي ثم الوهّابي حتى يوم الناس هذا). يبدو أن مسألة النزاع مع الرافضة إلى درجة الأحكام القضائية بالعقوبة الشديدة ظهرت في العام نفسه الذي توفي فيه أحمد، بعد انتهاء محنة خلق القرآن. وقد ذكرنا سابقا أن رافضيا حكم عليه القاضي الزيادي بالضرب (وكان الزيادي حنفيا لا حنبليا)، بأمر من المتوكل، سنة 241هـ، أي في السنة التي توفي فيها أحمد. أورد ابن عساكر بسنده: «حضر أبو حسان الزيادي القاضي وقد وجه إليه المتوكل من سر من رأى بسياط جدد في منديل ديبقي مختومة، وأمره أن يضرب عيسى بن جعفر بن محمد بن عاصم، وقيل أحمد بن محمد بن عاصم، صاحب خان عاصم، ألف سوط، لأنه شهد عليه الثقات وأهل الستر، أنه شتم أبا بكر

وعمر، وقذف عائشة، فلم ينكر ذلك ولم يتب. وكانت السياط بثمارها، فجعل يضرب بحضرة القاضي وأصحاب الشرط قيام، فقال: أيها القاضي قتلتني، فقال له أبو حسان: قتلك الحق لقذفك زوجة الرسول ولشتمك الخلفاء الراشدين المهديين، قال طلحة: وقيل: لما ضرب ترك في الشمس حتى مات، ثم رمي به في دجلة»(1188). وهذا يعني أن بدء الإجراءات القضائية مع «الرافضة» ابتدأ في عهد أحمد بن حنبل ذاته، لكن على يد «السياسي» وبأمره، وليس على يد «الديني». ونجد أن الخلال (وفي كتابه السنّة ورد هذا الخبر في مصادر الحنابلة أوّل ما ورد)، يذكر عن أبي بكر المروذي أنه قال: «دخلت على أبي عبد الله يوم ضرب ابن عاصم الرافضي رأس الجسر، وكان ضرب بحد، فدخلت على أبي عبد الله، فرأيته مستبشرا يتبين في وجهه أثر السرور، فقال لي: إن أبا هريرة قال: لإقامة حد في الأرض خير للأرض من أن تمطر أربعين يوما. فقلت لأبي عبد الله: قد جعلت الخليفة في حل إن كان يجب لنا عليه شيء من أمورنا؟ فتبسم أبو عبد الله، وكان الذي أمر بضربه جعفر المنصور رحمه الله، فلما كان بعد الضرب الثاني الذي مات فيه دخلت على أبي عبد الله فجعل يسترجع ويسأل الله العافية»(1189).

• وأشكّ أنا في مثل هذا الخبر، لأن ضرب الشاتم للصحابة ليس من الحدود بل هو من قبيل التعزير، وقد نقلنا سابقا أن التعزير عند أحمد لا يتجاوز عشر جلدات، وقد ذكرنا موقف أحمد

من الرافضة فلا داعي إلى تكراره، ثم إن استبشاره بإقامة حد إلى هذه الدرجة يعني أن الحدود لم تكن مطبقة إلى درجة فرحه بإقامة حدٍ. ومثل هذه الجهالات لا تليق بفقيه، ولا سيما إذا كان إماما كأحمد بن حنبل. إلا إذا كان ابن عاصم هذا ارتكب حدًا لا علاقة له بالرفض وشتم الصحابة. ويبدو أن استرجاع أحمد دلالة على كراهته ما جرى وأن الأمر تجاوز الحدّ في العقوبة. فهذا ما يفهمنا لماذا ازدادت النصوص في الرافضة بعد أحمد، في تراث الحنابلة، ولا سيّما منذ عهد الخلاّل، فصاعدا، إنه النزاع الذي زاد «السياسي» وتيرته، منذ المتوكل فمن يليه حتى القرنين الخامس والسادس.

• يخصص عبد الله صفحات للخلفاء الراشدين، ويصحح بيعة أبي بكر، ويعتمد عبد الله علىً آثار لأولاد عليّ ذاته تصحح بيعة أبي بكر، في حجاج حقيقي مع الرافضة(1190)، وهكذا ينال «الرافضة» عدة من أبواب الكتّاب تخصص لحجاجهم. ويخصص بابًا كذلك لإثبات أن خير الأمة بعد نبيها أبو بكر، ونراه لا يثبت عليًا في التفضيل رابعًا، لكنه يثبته خليفة(1191). وقد علمنا أن إثبات عليّ خليفة رابعا كان عند أحمد متأخرا.

• نجد عبد الله بن أحمد يجعل الإيمان بالدجّال، من أصول الدين. ويخصص له بابًا بأكمله(1192). مع أن أحمد بن حنبل، كما أسلفنا، قال بصراحة وقطع: «لا يصح في الملاحم شيء»، ولم يكن أحمد يتكلم عن الدجال في هذه الوجهة، إلا على سبيل

السؤال عن حديث تصحيحًا وتضعيفًا وذكرًا للعلل وتعليقًا[(1193)].
ومن الغريب أن المسند حافل بذكر الدجال، ويجري عليه ما يجري على غيره من الأحاديث التي وردت الروايات المبكرة عن أحمد حاكمًا بتضعيفها ثم نجدها في المسند، أي إنها إما لم يتسع العمر لأحمد لتنقيح المسند منها، واما أضيفت بعده. لكنه، في كتاب السنة لعبد الله بن أحمد، حاضر حال كونه عقيدة توضع في «مانفيستو» أهل السنة، وليؤسس لأحمد بن حنبل متخيل، وسنجد حضور الدجال عقيدة من عقائد أهل السنة عند الخلال كذلك.

• لم يبوب عبد الله بن أحمد بابًا مستقلًا في وجوب طاعة ولي الأمر، ولم يخصص صفحات بأكملها لهذا، لكننا سنرى هذا عند الخلال، وعلى وجه شديد الفجاجة كما سيأتي.

• لم يكن أحمد بن حنبل أكثر من نقل عنه عبد الله، فما لأحمد بن حنبل بنفسه قول في كل مسألة مذكورة، ومثل هذا المزج وتحميل أحمد آراء غيره (إن ثبتت)، ضرب من التضليل. ولئن قيل: إنه لا يتصور من أحمد أن يخالف «السلف»، فما هؤلاء السلف إلا «أفراد» من التابعين أو تابعيهم، أو حتى من المعاصرين لأحمد، كيف وأحمد خالف أولئك فضرب على أحاديث كل من شارك في المحنة، على خلاف معاصريه، فها هو ذا قد خالف العلماء في هذا. ولئن قيل إن عبد الله هو أعلم الناس بأبيه، فقد استدرك عليه الأصحاب إغرابه في مسائل الأحكام عليهم، وذكروا تجويده العلل في الأحاديث، ثم قد تأهل

للعلم بأخرةٍ، ولا يلزم إذا كان، حقًا، أعلم بالناس بأبيه ألا يضيف شيئًا أو يدخله الظن، ولا سيّما إذا لم يثبت هذا عند تلامذة كبار جدا، ذكرناهم مرارا، ولا سيما المحدث الجليل أبا داود، وهم بلا شك، أعلم من عبد الله بمراحل. ومن القواعد المعروفة أنه لا ينسب إلى ساكت قول. ولو وجد عبد الله عن أبيه شيئًا في تلك المسائل التي لم يكن له فيها رأي لكان حقيقًا به أن يذكره، ومن ذلك مثلا تكفير أبي حنيفة، صحيح أنه لم ينسبه إلى أحمد مباشرة، ولكنه أدخله في المذهب والمعتقد.

2. المصدر الثاني: باب «القول في المذهب» من مسائل حرب بن إسماعيل الكرماني، ورسالة الإصطخري

أ. حرب بن إسماعيل الكرماني

أما حرب بن إسماعيل الكرماني (ت. 280هـ)، فهو من تلاميذ أحمد بن حنبل، ليس عنه كبير خبر لا في طبقات الحنابلة ولا غيره، سوى أنه انصرف إلى الحديث متأخرا، وأنه كان فقيه بلده، وأن «السلطان قد جعله على أمر الحكم وغيره في البلد»[(1194)]، أي إنه كان قاضيًا «عاملًا للسلطان»، وهذا يعني أنه في هذه مخالف لمنهج أستاذه أحمد بن حنبل، مثل عبد الله بن أحمد سواءً بسواء. اشتهر بكتابه المسائل الذي ضمنه سؤالاته لأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه. ومسائله هذه التي رواها عن هذين العالمين، جليلة القدر عند الحنابلة. وقد عبّر الذهبي في

وصفه بأسلوب فيه «احتراز»، فقال: «وما علمت به بأسًا»(1195). ولعل عدم وجود نصوص صريحة في توثيقه هو ما حمل صاحب كتاب مصباح الأريب، وهو سلفي معاصر مختص بالحديث، على أن يصفه بأنه «مجهولُ حال»(1196).

أما مسائله التي رواها عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، فقد صرّح هو أنه حفظها قبل أن يقدم على الإمامَين(1197)، ولهذا جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية أنه «نقل عن الإمام أحمد فقهًا كثيرًا، ولكنه لم يسمع عنه كل ما أذاع عنه»(1198).

وقد جاء في المدخل المفصل لِلعالم الحنبلي بكر أبو زيد، نقلًا عن الخلال، أنه قال فيه: «أغرَب على أصحابه، وجاء بما لم يجئ به عنه غيره»(1199)، وظاهرة الإغراب، وهي الإتيان بالغريب الذي لا يعرفه الأصحاب، في الرواية عن أحمد بن حنبل تستحق دراسة. فقد ذكر صاحب الكتاب المذكور أن جماعة من تلاميذ أحمد «أغربوا» على الأصحاب، منهم إبراهيم بن عبد الله بن مهران، ومنهم إسحاق بن الجراح الأذني، قال الخلال إن كل مسائله غرائب. ومنهم حبيش بن سندي، ومنهم طاهر بن محمد التميمي، ومنهم أبو القاسم البغوي، ومنهم محمد بن إسماعيل الترمذي، وغيرهم(1200).

وعلى الرغم من كل هذا، فهو عظيم القدر عند الحنابلة، حتى لقد نقل الذهبي أن الخلّال قال عنه: «كان رجلا جليلا»، قال

الذهبي: «وله مسائلٍ مشهورة عند الحنابلة»[(1201)]. حتى إن ابن تيمية أحال عليه كثيرا في مؤلفاته، مما لا يحتاجٍ إلى برهان.

روى حرب الكرماني عن الفريابي نصًا فيه «تكفير صريح» للرافضة، وقد نقله عنه الخلّال في كتابه السنة، مع أن هذا ليس من قول أحمد بن حنبل، لكنه، في النهاية، دخل كتب الحنابلة، واستقرّ فيها، ليخلط كلامٍ أحمد بن حنبل بغيره، في كتاب من المفترض فيه أن يكون جمعًا لأقوال أحمد بن حنبل، قال الخلّال: «أخبرني حرب بن إسماعيل الكرماني، قال: ثنا موسى بن هارون بن زياد، قال: سمعت الفريابي، ورجل يسأله عمن شتم أبا بكر قال: كافر، قال: فيصلي عليه؟ قال: لا، وسألته كيف يصنع به وهو يقول: لا إله إلا الله؟ قال: لا تمسوه بأيديكم، ارفعوه بالخشب حتى تواروه في حفرته»[(1202)].

وكذا روى حرب رواية غريبة تفيد «جوازٍ سرقة» الكتاب المحتوي على «بدعة» من صاحبه وإتلافه. وأيضا رواها عنه الخلّال في كتابه السنة. قال الخلال: «أخبرني حرب بن إسماعيل الكرمانيٍ، قال: سألت إسحاق، يعني ابن راهويه، قلت: رجل سرق كتابا من رجل فيه رأي جهم أو رأي القدر؟ قال: يرمي به، قلت: إنه أخذ قبل أن يحرقه أو يرمي به، هل عليه قطع؟ قال: لا قطع عليه، قلت لإسحاق: رجل عنده كتاب فيه رأي الإرجاء أو القدر أو بدعة، فاستعرته منه، فلما صار في يدي أحرقته أو مزقته؟ قال: ليس عليك شيء»[(1203)]. وأيضًا، على

الرغم من أن هذا ليس قول أحمد بن حنبل، فإنِ الخلّال أدخله في كتابه الذي كان من المتوقع أن يكون جامعا لأقوال أحمد ومذهبه، ليكون في جملة الكتب المعتمدة في المذهب، بل أبرز الكتب المعتمدة. وانما نقلنا هذين النصين لنعلم كيف تمّت صناعة «أحمد بن حنبل المتخيّل».

كان حرب بن إسماعيل الكرماني قد كتب «عقيدة»، أشبه بالمتن أو، فلنقل، أشبه بـ «مانفيستو» هوياّتي لتمييز «أهل السنة» من غيرهم، جعلها في آخر جامع المسائل التي نقلها عن أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وجعلها في باب عنونه بـ «باب القول في المذهب»(1204).

ولعل هذه الرسالة هي عينها الرسالة التي تكلم عنها الرامهرمزي (ت. 360هـ)، واشتهرت بأنها «السنة والجماعة»، وقد طعن فيها وفي حرب بن إسماعيل ذاته فقال: «وكان حرب بن إسماعيل السيرجاني [وهو ذاته الكِرماني]، قد أكثر من السماع وأغفل الاستبصار، فعمل رسالة سماها 'السنة والجماعة' تعجرف فيها، واعترض عليها بعض الكتبة من أبناء خراسان ممن يتعاطى الكلام»(1205). فما هذه الرسالة في نظر الرامهرمزي، وهو من المحدّثين، إلا ضرب من «التعجرف»، خالية من الاستبصار، بحسب تعبيره.

لكن هذه الرسالة، والتي هي عينها رسالة الإصطخري، التي كذبها الذهبي وأقسم أنها موضوعة، بفروق ضئيلة جدا غير

مؤثرة، دخلت في مذهب الحنابلة مبكرًا، وكانت من أسباب تأييد «سلف المحنة»، وكانت مصدرا لـ «أحمد بن حنبل متخيل». ففيها، وفي رسالة الإصطخري، وردت نصوص من قبيل «ليست الرافضة من الإسلام في شيء»[(1206)]. وقد تجد كثيرين من السلفيين ينسبون هذه الكلمة إلى أحمد بن حنبل، وهي على الحقيقة لحرب الكرماني، وهي بعينها موجودة في رسالة الإصطخري، لا لأحمد، فقد اعتمدها محقق كتاب رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب لأبي الحسن الأشعري، في رسالة «أكاديمية»، طبعتها عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (أي على مستوى رسمي)[(1207)]، وقد نسبها إلى أحمد بن حنبل صاحب كتاب أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد[(1208)]، في باب «القول بكفرهم»، وهي رسالة علمية مقدمة في جامعة الإمام محمد بن سعود، وقد حصلت على مرتبة الشرف الأولى، مع التوصية بالطبع والتداول بين الجامعات. والشيخ سفر الحوالي في كتابه منهج الأشاعرة في العقيدة: تعقيب على مقالات الصابوني[(1209)]، والشيخ حمود التويجري في كتابه الرد القويم على المجرم الأثيم، والذي طبعته الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد (أي على مستوى رسمي أيضا)[(1210)].

وفي هذه الرسالة التي أسست لأحمد بن حنبل «متخيّل»، تعبير صريح بنسبة «الحركة» إلى الله فالله عنده «يتحرّك»[(1211)]، وهذا تجاوز حقيقي للنصوص، ونسبة صفة لله، هي صفة «الحركة»، وقد صرّح عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي بنسبة الحركة إلى الله أيضا، مع أن النصوص الشرعية لم تصرح بذلك. والواجب هو التوقف عند النصوص الواردة، ولا سيّما في حق من يزعم تمسكه بالنصوص.

وفي نسبة هذه الرسالة «المزعومة» لأحمد، يقول ابن تيمية: «وقد نُقل في رسالة عنه [أي عن أحمد] إثبات لفظ الحركة، مثل ما في العقيدة التي كتبها حرب بن إسماعيل، وليست هذه العقيدة ثابتة عن الإمام أحمد بألفاظها، فإني تأملت لها ثلاثة أسانيد مظلمة، برجال مجاهيل، والألفاظ هي ألفاظ حرب بن إسماعيل لا ألفاظ الإمام أحمد، ولم يذكرها المعنيون بجمع كلام الإمام أحمد كأبي بكر الخلال في كتاب السنة وغيره من العراقيين العالمين بكتاب أحمد، ولا رواها المعروفون بنقل كلام الإمام، لا سيما مثل هذه الرسالة الكبيرة وإن كانت راجت على كثير من المتأخرين»[(1212)]. فهذه الرسالة، الواردة عن طريق مجاهيل «راجت» على كثير من المتأخرين، والواقع أنها راجت على من قبلهم بدليل ردّ الرامهرمزي، إلا إذا كان «رواجها» باسم أحمد بن حنبل. فواضح، إذا، أن ابن تيمية يفرّق بين أحمد بن حنبل الحقيقي وأحمد بن حنبل المتخيّل، في هذه الرسالة المكذوبة. وعلى الرغم من تصريح ابن تيمية بأنها ألفاظ حرب لا ألفاظ

أحمد، فإن طائفة من السلفيين المعنيين بتراث ابن تيمية، يصرّون على الإفادة منها، ونسبة «كل ما فيها» إلى أحمد بن حنبل.

يبتدئ حرب رسالته هذه بقوله: «هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة، المعروفين بها المقتدى بهم فيها [من لدن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا]، وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها؛ فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب، أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو [مخالف] مبتدع خارج من الجماعة زائل عن منهج السنة وسبيل الحق، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد، وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور، وغيرهم ممن جالسنا وأخذنا عنهم العلم»(1213).

والمقصد واضح. فمن خالف في شيء من أقوال تلك الرسالة فهو مبتدع. وذلك، مثلاً، كأن ينفي «الحركة» عن الله، وقد أسلفنا أن نسبة الحركة إلى الله واردة في هذه الرسالة، مع أنها لم ينص عليها في الشرع.

وفيها قوله: «والقرآن كلام الله تكلم به ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله ووقف ولم يقل ليس بمخلوق فهو أكفر من الأول وأخبث قولاً، ومن زعم إن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي خبيث مبتدع، ومن لم يكفرها ولا القوم ولا الجهمية كلهم فهو مثلهم»(1214). وهذا يعيدنا إلى كلام ابن

قتيبة الذي ذكرناه آنفًا، ويؤكد ما أشرت إليه من انتصار الطائفة من الحنابلة التي تكفّر من يقول إن ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وهو ما ينفيه ابن قتيبة عن أحمد بن حنبل، ويمنهج الذهبيّ ذاته الذي سيأتي من كون أحمد بن حنبل تقيا ورعا صالحا لا يتفوه بمثل هذا.

ونجد في هذه الرسالة توكيدًا لأحقية «قريش» في الخلافة، ما بقي في الناس اثنان، «ليس لأحد أن ينازعهم فيها، ولا يخرج عليهم، ولا يُقَرّ لغيرهم فيها إلى قيام الساعة»(1215). وبهذا يدخل هذا الجانب السياسي رسميا في كتب العقائد، مع أنه مسألة فقهية، لم تشغل بال أحمد بن حنبل إلا لماما. «والجمعة والعيدان، والحج مع السلطان، وإن لم يكونوا بررة عدولا ولا أتقياء»(1216). وهذا من مظاهر الاعتراف بشرعية السلطان الجائر، أعني الصلاة معه والحجّ. صارت من سمات أهل السنة المميزة لهم من غيرهم، وأضحت جزءًا من «العقيدة» الواردة حتى عن الصحابة، على الرغم من ذكر خروج ابن الأشعث ومن معه من «القراء»، وخروج الحسين بن علي، والمختار بن أبي عبيد وكان أتباعه من القراء، وكان ابن الحنفية وابن عباس يؤيدانه، وقد تناولنا هذا سابقًا. «والانقياد لمن ولاه الله أمرك لا تنزع يدك من طاعة، ولا تخرج عليه بسيفك حتى يجعل الله لك فرجا ومخرجا، وأن لا تخرج على السلطان وتسمع وتطيع، لا تنكث بيعة، فمن فعل ذلك فهو مبتدع مخارق مفارق للجماعة. وإن أمرك السلطان بأمر هو لله معصية فليس لك إن تطيعه البتة،

وليس لك أن تخرج عليه ولا تمنعه حقه، والإمساك في الفتنة سنة ماضية واجب لزومها، فإن ابتليت فقدم نفسك ومالك دون دينك، ولا تعن على الفتنة بيد ولا لسان ولكن اكفف يدك ولسانك وهواك، والله المفتن»[(1217)].

كل هذه التوكيدات لم تكن عند أحمد بن حنبل، حال كونها مسألة منصوصا عليها عقيدة من عقائد أهل السنة، بل هي مسائل فقهية، ولا أدلّ على ذلك من وصف الخزاعي بأنه «الشهيد»، وأنه «جاد لله بروحه». ولا نجد هذه التوكيدات عند عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتابه السنة.

ونرى الكرماني، كعبد الله بن أحمد، ينص على الأعور الدجال ووجوب الإيمان به[(1218)]، ويزيد على عبد الله بذكر أن الموت يذبح بين الجنة والنار، وأن بين السماء والسماء مسيرة خمسمئة عام[(1219)]. وأنه لا يجوز لأحد أن يذكر شيئًا من مساوئ الصحابة «ولا يطعن على أحد منهم بعيب، ولا بنقص ولا وقيعة، فمن فعل ذلك فالواجب على السلطان تأديبه وعقوبته، ليس له أن يعفو بل يعاقبه ثم يستتيبه، فإن تاب قبل منه، وان لم يتب أعاد عليه العقوبة، ثم خلده الحبس حتى يتوب ويراجع، فهذا السنة في أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم»[(1220)] (وقد ذكرنا مذهب أحمد في هذه المسألة سابقًا في استعداء السلطان على من شتم معاوية مثلًا)، وأن الرؤيا حق[(1221)].

ونجد نغمة جديدة تؤكد ما ذكرناه سابقًا من كون النزاع اجتماعيًا/سياسيًا، عربيًا/عجميًا منذ عهد الأمين والمأمون، يتزيا بالفقه والعقيدة، فيقول حرب: «ويعرف للعرب حقها وفضلها وسابقتها ويحبهم لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: ‘حب العرب إيمان وبغضهم نفاق’، ولا يقول بقول الشعوبية وأراذل الموالي الذين لا يحبون العرب ولا يقرون لها بالفضل، فإن قولهم بدعة وخلاف»(1222).

ب. أحمد بن جعفر بن يعقوب الإصطخري

وللإصطخري رسالة منسوبة إلى أحمد بن حنبل، هي عينها رسالة حرب الكرماني، من دون فروق مهمة تذكر، وما يأتي عليها من النقد، ينطبق تمام الانطباق على ما في رسالة حرب الكرماني، ولهذا قرنتهما في باب واحد.

وقد انتقد الذهبي، وهو المختص المدقق، رسالة الإصطخري هذه، بل أقسم أن أحمد بن حنبل لم يقلها قط، وقد ذكر ما فيها بقوله: «إلى أن قال: والله تعالى على العرش، والكرسي موضع قدميه. إلى أن قال: وللعرش حملة، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن، وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهمي، ومن لم يكفره، فهو مثله، وكلم الله موسى تكليما من فيه. إلى أن ذكر أشياء من هذا الأنموذج المنكر، والأشياء التي والله ما قالها الإمام، فقاتل الله واضعها»(1223). ويقول الذهبي: «ومن أسمج ما فيها قوله: ومن زعم أنه لا يرى التقليد، ولا يقلد دينه

أحدًا، فهذا قول فاسق عدو لله»، ويعلق الذهبي قائلًا: «فانظر إلى جهل المحدّثين كيف يروون هذه الخرافة، ويسكتون عنها»[1224].

وأقول: إن مثل هذه الخرافة موجود بعينه ورمّته ونصّه وفصّه في رسالة حرب الكرماني، بل رسالة الكرماني هي ذاتها رسالة الإصطخري[1225]. بل إن الذهبي يرى أن رسالة الإصطخري، وكتاب الرد على الجهمية موضوعان على أحمد بن حنبل، محتجا بقوله: «فإن الرجل كان تقيًا ورعًا لا يتفوه بمثل ذلك»[1226].

وهذا النقد «الأخلاقي» ينطبق تمام الانطباق على رسالة حرب الكرماني، فهما على الحقيقة سواء، لا فروق مهمة بينهما كما أسلفت. وكذلك نقد ابن الوزير اليماني لرسالة الإصطخري بأنها موضوعة، وفيها «حموقات»، وأنها «قبيحة»[1227]، ينطبق تمام الانطباق على رسالة حرب الكرماني. وبهذا فالرسالتان مؤسستان لأحمد بن حنبل «متخيّل». وعلى الرغم من تنبّه ابن تيمية، والذهبي، وابن الوزير إلى هذا، فما يزال السلفيون المعاصرون، حتى على مستوى أكاديمي رسمي، ينسبون الرسالتين إلى أحمد بن حنبل إصرارا منهم على إبقاء «المتخيل»، بل «إعادة» تمثّله وإنتاجه.

ج. السنة لأبي بكر الخلال

من مصادر أحمد بن حنبل المتخيّل، كما أرى، كتاب السنّة

لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال (ت. 311هـ). أخذ مسائل أحمد عمّن أدرك من تلاميذه وأصحابه[(1228)]. قال عنه ابن أبي يعلى: «سبق إلى ما لم يسبقه إليه سابق ولم يلحقه بعده لاحق وكان شيوخ المذهب يشهدون له بالفضل والتقدم»[(1229)]. وقد وصِف في عهد تلامذة أحمد وأصحابه بأنه «إمام في مذهب أحمد»[(1230)]. رحل «يتطلب فقه الإمام أحمد، وفتاويه وأجوبته، وكتب عن الكبار والصغار [...] وجمع فأوعى»[(1231)]. وما يؤكّد أنه المصدر الرئيس لمذهب أحمد بعده ما قاله أبو بكر بن شهريار: «كلنا تبع للخّلال، لأنّه لم يسبقنا إلى جمعهِ علمَ أحمدٍ أحدٌ قَبله»[(1232)]. أما من حيث توثيقه في الرواية جرحا وتعديلا، فلم أر تصريحًا بأنه ثقة مأمون ... إلخ على طريقة المحدّثين، وكل ما ورد عنه أنه فقيه، وأنه جمع من مذهب أحمد وأقواله ما لم يجمعه أحد. لكني لم أجد تصريحا بتوثيقه، كما لم أجد من طعن في وثاقته، فهو من هذه الناحية مستور أو مجهول الحال (كحرب الكرماني)، أي إنه عدل الظاهر، فيما يبدو، لكن لا نصوص صريحة في عدالة باطنه، على الرغم من جلالته عند أصحاب المذهب، بسبب جمعه روايات أحمد بن حنبل. وقد أفادني الشيخ المحدّث محمد أبو الليث الخير آبادي المدرس في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا أن مثل هؤلاء الأئمة الذين يشهد لهم بالإمامة، ولهم تلاميذ رووا عنهم، يعدّون ثقات من باب «حسن الظن»، وإن كانت تراجمهم ناقصة، أو لم يصرح

المحدّثون بتوثيقهم على الطريقة المعهودة عند أهل الحديث، بألفاظهم وتعبيراتهم[(1233)]. وفي رأيي أن الباحث الحيادي يريد برهانًا وقرائن يثبت بها قوله، غير «حسن الظن» الذي لا يعد دليلًا علميا.

ومن يقرأ كتاب السنة للخلّال مثلًا يجد روايات كثيرة مشوبة بالرواية عن مجهولين وضعفاء، بل عن متروكين ومتهمين بالكذب والوضع[(1234)]. بل لم يكتف الخلال بهذا فأدخل الرؤى والمنامات في إثبات العقائد، وقد أحسن محقق الكتاب بتفنيد زعم أبي بكر الخلال أن المقام المحمود هو أن الله يُقعد نبيه معه على عرشه. وقد قال المحقق: «وبه [أي بكون النبي سيقعد مع الله على عرشه] قال صاحب الكتاب الذي نحن بصدد تحقيقه، وذكر هذا عن عدد من علماء عصره، حتى اعتبروا من ردّه أو طعن فيه كافرًا جهميًا زنديقًا»[(1235)]. إلى أن يقول المحقق: «والمؤلف هنا لم يكتف بذكر الآثار، مع ضعف طرقها، بل احتج لإثبات ذلك بمنامات، وأن أصحابها رأوا النبي صلى الله عليه في المنام، وأخبرهم أن الله يُقعده على عرشه»[(1236)]. ومن المعلوم بداهة أن المنامات ليست أدلة شرعية.

ومثل هذه الملاحظة الذكية من المحقق، تعطينا تصورًا كافيًا عن: كيف أسس الخلّال لـ «أحمد بنٍ حنبلٍ متخيّل»، وكيف أقحم مثل هذه الترّهات في ما عدّ كتابا «جامعا» لعلوم أحمد بن حنبل، مع أنها ليست صريح قول أحمد بن حنبل، بل يؤكد ما

قلته مرارًا من أنه يمثّل طائفة من الحنابلة غلبت على طائفة أخرى. ولا أدلّ على انتشار هذا الرأي الشاذ الغريب (أعني قعود النبي على العرش) بين الحنابلة، من كونهم هاجموا محمد بن جرير الطبري (المتوفى قبل الخلال بعام واحد) المؤرخ والمفسر والفقيه الشهير، ورموه بالمحابر حتى تدخلت «الشرطة» لحمايته منهم، لأنه ردّ هذه الرواية الغريبة الضعيفة، ويبدو أن ذكرها في الكتّاب صدى لجدال واقع، وكان يردّد:

سبحان من ليس له أنيسُ ولا له في عرشه جليسُ

ولأنه لم يعتدّ بأحمد بن حنبل في الخلاف لأنه ليس له «أصحاب يعوَّل عليهم»[(1237)]، وهذا فيه اتهام صريح للحنابلة. و« كان لا يظهر، وكانت الحنابلة تمنع من الدخول عليه»[(1238)]. وقد «ظلمته الحنابلة»، كما قال أبو بكر بن خزيمة[(1239)]. وذكر الذهبي أنه كان بين محمد بن جرير الطبري وأبي بكر بن أبي داود منازعة، «وكانت الحنابلة حزب أبي بكر بن أبي داود، فكثروا وشغبوا على ابن جرير، وناله أذى، ولزم بيته، نعوذ بالله من الهوى»[(1240)].

ويُشكَر لمحقق كتّاب الخلّال نقدُه الخلّالٍ ومن على نهجه الذين يكفّرون من ينكر هذه الرواية الضعيفة جدا والواهيةٍ (رواية إقعاد النبي على العرش)، أضف إلى هذا أنها تعطينا تصورا عن كيف كان يفكّر بعض الحنابلة في وقت مبكّر بعد وفاة أحمد بن حنبل،

متصورين أحمد متخيلًا، مع إضافات تراكمية لا تمت إليه بصلة، في استمرار لما أسميته «سلف المحنة»، الذين ما دوّن مذهبهم إلا على إثر أزمةٍ واحتراب، ويستمر هذا الفكر «الأزموي» إلى يومنا هذا، متخذا صورا عديدة، بإعادة تمثّل أحمد بن حنبل ومحنته (ثم ابن تيمية ومحنته وسياقات عصره).

لقد كان الخلّال يرى أن علاقته بخصومه علاقة «حرب» فيها منتصر ومهزوم، وهذا مفهوم في إطار النزاع الاجتماعي - السياسي، أكثر منه في إطار الجدال بالتي هي أحسن، والرغبة في «هداية» الخلق. ولذلك يوجه خطابه، في الباب الذي خصصه لذكر «المقام المحمود» للنبي الكريم، وبعد سرده عشرات الروايات والمنامات في إقعاد النبي على عرشه، إلى الحنابلة فيذكر لهم أن حق من أنكر هذا الحديث الطرد والإبعاد والنفي من البلد، وهذه سلطة، وأن رجلا يدعى «الترمذي» نفى هذه الأحاديث فطرد من البلد، ووصفه بأنه «عدو لله»، وأنه «انسلخ من الدين»، وما سبيل من نفى هذا الحديث إلا الطرد من البلد، وهذا ما يذكرنا بما أوردناه سابقًا من أن يزيد بن هارون طرد محدّثا لأنه أثنى على بشر المريسي، وعلاقة ذلك بالسلطة الرمزية لأهل الحديث، وأن هذا الترمذي قد أخزاه الله وأخزى أشياعه، ما يدلّ على سلطة واضحة للحنابلة في زمن الخلّال. وينقل الخلال عن معاصريه تعييرهم هذا الترمذي بأنه «جهمي عجمي»[(1241)]، ما يدل على ما أكّدته سابقًا من أن هذا الصراع «العقائدي» ما هو إلا، على الحقيقة، صراع اجتماعي-سياسي، يتزيّا بزيّ الدين،

ويأمر الخلّال الحنابلة فيقول: «أخرجوا هؤلاء المبتدعة الخبثاء من بين ظهرانيكم، وثقوا بالنصر من ربكم»[(1242)]، فالعلاقة بالمختلف هنا ليست علاقة حوار وجدال، بل علاقة انتصار وهزيمة. ويذكر الخلّال أن السلطان أيدهم في هذا، ومنع ذلك الترمذي (بحثت عن اسمه ولم أفلح في معرفته) من دخول الجامع[(1243)] (يحضر هاهنا السلطان، كما حضر أيام الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون، وكما حضر في أيام المحنة وبعدها، مؤثرا في التمذهب، وترجيح طائفة على أخرى).

ومن أجل «جنس» هذا السبب المذكور، في إدخال المذهب الشخصي لصاحب الكتاب ومن وافقه من معاصريه، ولأجل الاعتماد على أحاديث واهية لا تصلح للاستدلال، يبنى عليها الخلّال وأصحابه تكفيرا لخصومهم واتهامهم بالبدعة والزندقة، معتمدين على آثار واهية، ومنامات ورؤى. من أجل هذا، أزعم أن هذا الكتاب، كتاب السنّة للخلال أسس لأحمد بن حنبل متخيلٍ.

فضلا عن بعض الروايات المفتقرة إلى الدقّة، والتي تنسب إلى أحمد بن حنبل مواقف هو منها براء؛ فمن ذلك مثلا، هذه الرواية التي نجد تفاوتا حقيقيا بين صاحبها الأصلي «ابن هانئ النيسابوري» تلميذ أحمد، وقد رواها في مسائله، قال: «حضرت الصلاة مع أبي عبد الله يوم عيد، فإذا قاص يقص، فذكر القاص كلمة قال: على ابن أبي دؤاد ألف لعنة الله - أو كلمة

نحوها - ثم جعل يقول: لعن اللَّه ابن أبي دؤاد. وجعل يذكره بالقبيح.

فلما قضى أبو عبد اللَّه صلاة العيد، ووافق ذلك يوم الجمعة، فصلى العيد ثم انصرف، ولم يغد إلى الجمعة، فلما صرنا ببعض الطريق، جلسنا نستريح، فذكر أبو عبد اللَّه القاص. قال: ما أنفعهم للعوام، وإن كان عامة ما يحدثون به كذبًا»(1244).

لكن هذه الرواية سيذكرها أبو بكر الخلّال هكذا:

«أخبرني محمد بن أبي هارون، أن إسحاق بن إبراهيم حدثهم، أنه حضر العيد مع أبي عبد اللَّه، قال: فإذا بقاص يقول: على ابن أبي دؤاد لعنة اللَّه، وحشا اللَّه قبر ابن أبي دؤاد مئة ألف عمود من نار. وجعل يلعن، فقال أبو عبد اللَّه: ما أنفعهم للعامة»(1245).

تفيد الرواية الأولى أن هناك «فاصلًا» بين تعليق أحمد بن حنبل، وكلام القاصّ (أي الواعظ)، وأن أحمد ذكر القاصّ «باحتراز» فقال: «ما أنفعهم للعامة وإن كان عامة ما يحدثون به كذبًا». فلا تشعر الرواية من مصدرها الأصلي بأن أحمد «احتفى» بما ذكره القاص، أو أنه قال ما قال تأييدًا له. لكن الرواية الثانية تفيد أن أحمد أيّد القاصّ، وأنه راضٍ بما صنع، فيقول مباشرة: «ما أنفعهم للعامة».

إن أحمد المتخيّل الذي يقدّمه الخلّال في كتابه السنة هو الذي يرد عنه مثل هذا الخبر، قال الخلّال: «قرأت على الحسين بن عبد اللَّه النعيمي، عن الحسين بن الحسن فقال: ثنا أبو بكر

المروذي قال: قلت لأبي عبد اللَّه: الرجل المقرئ يجيئه ابن الجهمي، ترى أن يأخذ عليه؟ قال: وابن كم هو؟ قلت: ابن سبع أو ثمان. قال: لا تأخذ عليه ولا تقبله؛ ليذل الأب به»[(1246)].
فهو يمنع حتى من إقراء «أطفال» الجهمية القرآن، ناسياً الآية القرآنية الكريمة: (ولا تزر وازرة وزر أخرى)، على افتراض أن آراء الجهمية من الوزر، وليست رؤية اجتهادية لفهم النصوص الشرعية. وهذا، حين نستعمل المقطوع به من أخلاق أحمد وورعه كما يفعل الذهبي، لا يمكن أن يصدر من عاقل. فأي إنسان يراد أحمد بن حنبل أن يكونه؟

أما أحمد الآخر، أحمد الذي تتسق مواقفه مع ما قُطِع به من أخلاقه وورعه وتسامحه فهو الذي يرد في هذه القصة، وإن كانت في مصدر متأخر؛ فقد أورد ابن مفلح الحنبلي في كتابه الشهير الآداب الشرعية، قال: «حضر زنديق مجلس أبي عبد الله فقال له إسحاق بن إبراهيم بن هانئ: هذا عدو الله كبش الزنادقة، فقال أبو عبد الله: من أمركم بهذا عمن أخذتم هذا؟ دعوا الناس يأخذون العلم وينصرفون»[(1247)].

أما طريقة الخلّال في تقسيم كتابه السنّة وتبويبه، فلا شك في أنها مخالفة لمنهج أحمد بن حنبل. وحسبك أنه يبتدئ كتابه في السنّة لا بالعقائد، ولا بالتوحيد، ولا بالإيمان، بل أوّل باب في كتابه المخصص لـ «السنة»، والذي أريد به أن يكون صورة لمنهج أحمد بن حنبل، على النقيض من اهتمام أحمد بن حنبل

جدًا، إذ ابتدأ الخلّال كتابه بطاعة وليّ الأمر، مقدّمًا هذه المسألة حتى على «التوحيد» والرد على الجهمية مثلًا، فيقول: «أول كتاب المسند ما يبتدأ به من طاعة الإمام وترك الخروج عليه وغير ذلك»[(1248)]. ويثنّي بباب جعله في: «باب في العباس والدعاء»[(1249)]، خصصه لفضائل العباس بن عبد المطلب، وواضح أن البدء بفضائل العباس إنما المقصد به أولاده الملوك ومنحهم شرعية دينية قائمة على التفضيل، وهو مخالف للنهج المتّبع في كتابه فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل الذي أخّر به العباس عن معاوية بن أبي سفيان، كما أسلفنا. أما الباب الثالث فجعله بعنوان: «باب ذكر الأئمة من قريش»[(1250)]، وقد ذكرنا موقف أحمد من هذا الحديث، والباب الخامس بعنوان: «باب في جامع طاعة الإمام وما يجب عليه للرعية»[(1251)]. والباب السادس: «باب في الصبر والوفاء»[(1252)]، ويعني به الصبر على وليّ الأمر والوفاء ببيعته. ليعود إلى الحديث عن «باب الإنكار على من خرج على السلطان»[(1253)]. ثم يبوّب بابًا في الخوارج والبغاة وأحكامهم[(1254)]، سرد فيه أبوابًا تتعلق بالقتل والقتال. ثم بعد هذا كله يذكر فضل النبي الكريم[(1255)]؛ أي إنه جعل باب طاعة ولي الأمر وفضائل العبّاس، قبل فضائل النبي، وقبل مسائل التوحيد، ليبوب بعد ذلك بابًا جامعا في

«الخلافة»[1256]. ثم يتبع ذلك بالخلفاء الأربعة[1257]، وهو ما يشير إلى استحضار الرافضة والبدء بقضاياهم قبل الجهمية وغيرهم، على العكس مما كان زمن أحمد، ثم العشرة المبشرين بالجنة[1258]، وما يتعلق بذلك من التفضيل، ليتبعهم بمعاوية بن أبي سفيان[1259]، ونقل، على سبيل التأييد، عمن يصف معاوية بأنه «المهدي»[1260]. وهذا يعيدنا إلى المهدوية المتنازع عليها بين الهاشميين والطالبيين، ثم الآن نجد الخلال ينسبها إلى معاوية.

حتى إذا ما أتمّ هذه القضايا، كان أوّل ما بدأ به بابًا سمّاه «ذكر الروافض»[1261]، أي إن الروافض كانوا أوّل ما اهتمّ به الخلّال من مخالفي مذهب أهل السنة، وقد نقلنا سابقًا موقف أحمد بن حنبل منهم، وكيف أن جلّ همه كان مصروفا للجهمية وأهل الرأي، قبل الخوارج والروافض. ولعل هذا من مقتضيات عصر الخلّال، إذ بدأت الدعوة الباطنية (القرامطة) تطفو على سطح الأحداث، وكانوا مصدر تهديد حقيقي للعباسيين. وقد ذكر هذا محمد بن جرير الطبري، وبوب له في تاريخه، في أحداث سنة 278هـ (أي بعد وفاة أحمد بن حنبل بنحو أربعين سنة فقط)، فقال: «ذكر ابتداء أمر القرامطة»[1262]، ومعلوم أن القرامطة من غلاة الشيعة، ويصنّفون في «الروافض». وفي سنة 2هـ، قوي أمر القرامطة في شرق الجزيرة العربية، في القطيف وما حولها[1263]. ولقد بلغ أمرهم إلى أن يصلوا حتى إلى البصرة،

أي قريبًا من بغداد دار الخلافة[1264]. ثم هيمنوا على الكوفة سنة 289هـ[1265]. هذا مع خروج محمد بن زيد العلويّ ثم مقتله سنة 287هـ[1266]. ولم تأت سنة 317هـ (أي بعد وفاة الخلال بست سنين)، حتى غزا القرامطة الكعبة، وأخذوا الحجر الأسود منها[1267]. ولم يردّوه إليها إلّا سنة 339هـ[1268]. ولقد خلّد الحنابلة هذا الحادث في أوّل كتاب فقهيّ، هو كتاب الخرقي الحنبلي (ت. 334هـ)، والذي قال فيه وهو يشرح أحكام الحج: «وإذا دخل المسجد الحرام، فالاستحباب له أن يدخل من باب بني شيبة، فإذا رأى البيت رفع يديه وكبّر، ثم أتى الحجر الأسود، إن كان، فاستلمه»[1269].

والمقصد أن تصدّر «الرافضة» المشهد، إنما كان للأحداث السياسية، وأما في عهد أحمد بن حنبل، فلم يكن اهتمامه الأكبر بهم، ولا أشد أحكامه عليهم.

وبهذا نرى أن كتاب السنّة للخلّال كان منتجًا لصورة ليست هي صورة أحمد، وفيه نرى كثيرًا من النصوص التي تشتد قساوة واضطرابا، لم تدوّن في مسائل الطبقة الأولى من تلاميذه.

تلك، كما أرى، المصادر التي أسست، بقصد أو من دون قصد، لأحمد بن حنبل المتخيّل. ولم يخل الحنابلة من وجود تيارين، وربما أكثر، داخل المذهب، فيما بعد؛ تيار متصوف، شخصيته الكبرى هي عبد القادر الجيلاني (ت. 561هـ)، وتيار

يميل إلى ظواهر النصوص ويشابه ما ورد في الرسائل التي تناولناها فيما سبق، وهو التيّار الذي غلب صوته بقية التيارات، وهو الذي تزعمه، فيما بعد، الحسن بن عليّ البربهاري (ت. 32هـ)، في رسالته الشهيرة شرح السنة[(1270)]، والتي تعدّ امتدادًا للكرماني، وعبد الله بن أحمد، والإصطخري. وتيار آخر انفتح على المتكلمين، واعتمد طريقتهم في الاستدلال، يمثله، عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي (ت. 410هـ)، في كتابه اعتقاد الإمام المنبَّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل[(1271)]، وهي رسالة مختصرة، لكن أساليب المتكلمين ومصطلحاتهم فيها واضحة كل الوضوح، وعلي بن عبيد الله بن الزاغوني (ت. 527هـ) في كتابه الإيضاح في أصول الدين[(1272)]، وإن كان خالف المتكلمين في بعض استنتاجاتهم، وابن الجوزي (ت. 597هـ)، في ٍ كتابه دفع شبهة التشبيه[(1273)]، ويكاد يكون فيه أشعريًا محضًا، ولم يكتبه إلا ليردّ على التيّار المتهم بالتشبيه من إخوانه الحنابلة. وجميع تلك التيارات «تزعم» أنها تسير على خطى أحمد بن حنبل. وهو ما سنفصله في الفصل التالي. ليظهر في الشام تيار آخر، مثله ابن تيمية، ٍانتقد به طائفة من الحنابلة، وانفتح على المتكلمين والفلاسفة معا، واستعمل طرائقهم في الاستدلال، وإن كان خالفهم، وهو الذي أسميته «سلف المفاصلة»، إذ انفرد عن الأشاعرة، واصفا إياهم بأنهم جهمية، فـ «فاصلهم»، ليضع الأمور في نصابها، بحسب ما يراه، والذي امتدّ منهجه فيما بعد،

بتبسيط شديد يكاد يقترب من «التسطيح»؛ ليكون «سلف الدولة» والذي يمثله محمد بن عبد الوهاب، ثم امتدّ بعد ذلك، ليمثّله، في عصرنا، «سلف الحاكميّة»، وأعني بها الحركات الإسلامية المعاصرة، ولا سيّما التيّار الجهادي منها، والتي كلها تزعم الانتماء إلى ابن تيمية، ومن ثم أحمد بن حنبل، وهو الذي أراه، في كثير من الأمور، أحمد بن حنبل «متخيلاً».

(1149) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وواردِيها، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، مج 16: هارون - النساء 7298-7783، ص 31-32.

(1150) عبد الله بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية ابنه عبدالله بن أحمد، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ص 432.

(1151) أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد بن عباس، ط 2 (الرياض: دار الخاني، 2001)، ج 2، ص 27-28.

(1152) صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق فؤاد بن عبد المنعم أحمد، ط 3 (الرياض: دار السلف للنشر والتوزيع، 1995)، ص 70-71.

(1153) أبو عبد الله الحسن بن حامد الحنبلي، تهذيب الأجوبة، تحقيق السيد صبحي السامرائي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، ص 18.

(1154) المرجع نفسه.

(1155) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، السنّة، تحقيق عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1989)، ج 7، ص 99-100.

(1156) المرجع نفسه، ص 101.

(1157) المرجع نفسه، ص 104.

(1158) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، قدّم له وعلق عليه وأخرج أحاديثه عمر بن محمود أبو عمر (الرياض: دار الراية، 1991)، ص 57.

(1159) المرجع نفسه، ص 58-59.

(1160) المرجع نفسه، ص 59.

(1161) المرجع نفسه، ص 59-60.

(1162) أبو الحسين ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن العثيمين (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1419هـ [1999م])، ج 2، ص 6.

(1163) المرجع نفسه، ج 1، ص 467.

(1164) المرجع نفسه، ج 2، ص 10.

(1165) المرجع نفسه، ص 11.

(1166) الوجادة في مصطلح الحديث هي: «أن يجد المرء حديثًا أو كتابًا بخط شخص بإسناده». ومعناها واضح، إي أن يجد المرء شيئًا مدوّنًا، بخط راو، فيروي عنه من هذا الكتاب الذي وجده، ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، 1979)، ص 220-221.

(1167) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 2، ص 11-12.

(1168) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ج 6، ص 762-763.

(1169) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ج 13، ص 522.

(1170) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 2، ص 12.

(1171) المرجع نفسه، ص 20.

(1172) المرجع نفسه، ج 1، ص 466.

(1173) المرجع نفسه، ص 464.

(1174) وهو ما رجّحه محقق الكتاب، يُنظر: عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني (الدمام: دار ابن القيم، 1986)، ص 57-58.

(1175) المرجع نفسه، ص 65.

(1176) المرجع نفسه.

(1177) المرجع نفسه، ص 66.

(1178) المرجع نفسه.

(1179) يُنظر: أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي، السنة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الله بن محمد البصيري (الرياض: دار العاصمة، 2001).

(1180) ابن حنبل، السنة، ص 75.

(1181) المرجع نفسه، ص 105.

(1182) المرجع نفسه، ص 198.

(1183) المرجع نفسه، ص 307-384.

(1184) المرجع نفسه، ص 384-434.

(1185) المرجع نفسه، ص 536-553.

(1186) المرجع نفسه، ص 618-648.

(1187) المرجع نفسه، ص 536 وما بعدها.

(1188) أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق عمر بن غرامة العمروي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، ج 13، ص 135.

(1189) الخلال، السنّة، مج 1، ص 85.

(1190) ابن حنبل، السنة، ص 553-574.

(1191) المرجع نفسه، ص 574.

(1192) المرجع نفسه، ص 443-454.

(1193) يُنظر مثلًا: سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، مسائل الإمام أحمد: رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999)، ص 436.

(1194) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 389.

(1195) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 13، ص 244-245.

(1196) أبو عبد الله محمد بن أحمد المصنعي العنسي، مصباح الأريب في تقريب

الرواة الذين ليسوا في تقريب التهذيب (صنعاء: مكتبة صنعاء الأثرية، 1420هـ [2000م])، ج 1، ص 323.

(1197) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 389.

(1198) الموسوعة الفقهية الكويتية، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983)، ج 2، ص 409.

(1199) بكر بن عبد الله أبو زيد، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب، تقديم محمد الحبيب بن الخوجة (جدة: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1417ه/1996م)، ج 2، ص 659.

(1200) المرجع نفسه، ص 658-659.

(1201) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 6، ص 311.

(1202) الخلال، السنّة، مج 1، ص 499.

(1203) المرجع نفسه، ص 511.

(1204) يُنظر: حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني، كتاب السنة من مسائل حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني، أخرجه وحققه أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان (بيروت: دار اللؤلؤة للطباعة النشر، 2014).

(1205) أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق محمد عجاج الخطيب، ط 3 (بيروت: دار الفكر، 1404هـ [1983-1984م])، ج 1، ص 309.

(1206) الكرماني، كتاب السنة، ص 65.

(1207) يُنظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1413هـ [1992-1993م])، ص 174.

(1208) ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد، ط 2 ([د.م.: د.ن.]، 1415هـ [1994-1995م])، ج 3، ص 1252.

(1209) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة: تعقيب على

مقالات الصابوني (تونس: الدار السلفية، 1986)، ص 59.

(1210) حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن التويجري، الرد القويم على المجرم الأثيم (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1403هـ [1982-1983م])، ص 31.

(1211) الكرماني، كتاب السنة، ص 50.

(1212) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991)، ج 1، ص 73.

(1213) الكرماني، كتاب السنة، ص 33، وما بين معكوفين من المحقق، أضافها من رسالة الإصطخري.

(1214) المرجع نفسه، ص 52-53.

(1215) المرجع نفسه، ص 39.

(1216) المرجع نفسه، ص 40.

(1217) المرجع نفسه.

(1218) المرجع نفسه، ص 46.

(1219) المرجع نفسه، ص 48.

(1220) المرجع نفسه، ص 55.

(1221) المرجع نفسه، ص 53.

(1222) المرجع نفسه، ص 56-57.

(1223) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 302-303؛ يُقارن بـرسالة الإصطخري في ترجمته في: ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 54، وقد قال ابن أبي يعلى إن الإصطخري «روى عن إمامنا أشياء»، ينظر: ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 1، ص 54.

(1224) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 303.

(1225) الكرماني، كتاب السنة، ص 50-60.

(1226) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 286-287.

(1227) محمد بن إبراهيم اليماني بن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، ج 3، ص 312-320.

(1228) يُنظر ترجمته في: ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 3، ص 23.

(1229) المرجع نفسه، ص 25.

(1230) المرجع نفسه.

(1231) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 14، ص 297.

(1232) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 7، ص 232.

(1233) محمد أبو الليث الخير آبادي، مقابلة هاتفية، كوالالمبور، ماليزيا، 30/9/2018.

(1234) يُنظر مثلًا: الأحاديث الواردة بهذه الأرقام: 27، 28، 29، 31، 33، ، 65، 66، 67، 73، 76، 85، 88، 90، 96، 98، 107، 119، 201، 316، 3، 350، 363، 413، 517، 702، 703، 737، وغير ذلك، في: الخلال، السنّة. وتأمل تقارب الأرقام، وهذا غيض من فيض، في مجلد واحد فقط، فكيف بسائر المجلدات!

(1235) الخلال، السنّة، مج 1، ص 209-210، الهامش 7.

(1236) المرجع نفسه.

(1237) يُنظر خبر نزاع الحنابلة مع أبي جعفر محمد بن جرير الطبري في: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم الأدباء، أو طبقات الأدباء، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ج 6، ص 2450-2451.

(1238) ابن عساكر، ج 52، ص 195.

(1239) المرجع نفسه، ص 196.

(1240) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 14، ص 277.

(1241) يُنظر هذه الرسالة في: الخلال، السنّة، ج 1، ص 224-234. وتجد

وصفه هذا الترمذي بأنه «عجمي»، في ص 234.

(1242) المرجع نفسه، ص 265-266.

(1243) المرجع نفسه، ص 227.

(1244) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م)، ج 2، ص 157.

(1245) الخلال، السنّة، ج 5، ص 118 (رواية 1760).

(1246) المرجع نفسه، ص 95-96.

(1247) شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعمر القيّام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، ج 1، ص 259.

(1248) الخلال، السنّة، ج 1، ص 73.

(1249) المرجع نفسه، ص 89.

(1250) المرجع نفسه، ص 94.

(1251) المرجع نفسه، ص 97.

(1252) المرجع نفسه، ص 107.

(1253) المرجع نفسه، ص 130.

(1254) المرجع نفسه، ص 144.

(1255) المرجع نفسه، ص 187.

(1256) المرجع نفسه، ص 269.

(1257) المرجع نفسه، ص 301-354.

(1258) المرجع نفسه، ص 355.

(1259) المرجع نفسه، ص 431.

(1260) المرجع نفسه، ص 438.

(1261) المرجع نفسه، ص 489.

(1262) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ج 10، ص 23.

(1263) المرجع نفسه، ص 71.

(1264) المرجع نفسه، ص 77.

(1265) المرجع نفسه، ص 86.

(1266) المرجع نفسه، ص 81-82.

(1267) المرجع نفسه، ج 11، ص 263.

(1268) المرجع نفسه، ص 371.

(1269) أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي، متن الخرقي على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، قرأه وعلق عليه أبو حذيفة إبراهيم بن محمد (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1993)، ص 56.

(1270) أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري، شرح السنة، تحقيق خالد قاسم الردادي (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1993).

(1271) أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، اعتقاد الإمام المنبّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001).

(1272) يُنظر: أبو الحسن علي بن عبيد الله الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، تحقيق عصام السيد محمود (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2003).

(1273) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، دفع شبهة التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، من تراث الكوثري 12 (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د.ت.]).

الفصل الخامس
تعدد «المتّخيل»: مرحلة البربهاري وما بعده إلى ما قبل ابن تيمية

«لا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه،
فلقد كسيتم المذهب شيئًا قبيحا
حتى صار لا يقال عن حنبلي إلا مجسّم،
ثم زينتم مذهبكم أيضا بالعصبية ليزيد بن معاوية،
وقد علمتم أن صاحب المذهب أجاز لعنته»
(الحنبلي ابن الجوزي يخاطب بعض الحنابلة)

أولًا: مرحلة أبي بكر المروذي وتلميذه البربهاري أو مرحلة «حنبلة» أحمد بن حنبل

بيّنّا أن أحمد بن حنبل لم يترك متنًا عقائديًا، أي إنه لم «يصغ» عقيدة مرتبة ترتيبا، بل لم يصغ حتى مذهبا فقهيا على نحو ما كان يفعل الفقهاء الذين ألفوا كتبا كالشافعي وأبي ثور وغيرهما. بل كان منهجه أصلا على الضدّ من هذا، ولم يكن يرى إلا تدوين الحديث فقط، لكن الحنابلة كتبوا بعده المتون، فكتب حرب بن إسماعيل الكرماني، وكتب الإصطخري، وكتب عبد الله بن أحمد كتابه في الرد على الجهمية، المشهور باسم السنّة، في مخالفة صريحة لمنهج الإمام، ليؤول الأمر إلى أن يرتبط لفظ

«السنة» بطائفة محددة هي الطائفة البغدادية من أهل الحديث، لها عقائد محددة، وليضحي الانتماء إلى هذه المعتقدات انتماءً إلى «أهل السنة» بهذا المعنى الأخص المحدد، وصار إذا أطلق لفظ «أهل الحديث» لم يقع، على جهة الارتباط الشرطي، إلا على أقوالها وعقائدها تحديدا، لا على أهل الحديث بما هم أهل الحديث، وقد كانوا متعددي المذاهب، فذا مرجئ، وهذا متشيع، وذاك قدري، وذلك إباضي، وما نشأت هذه الطائفة البغدادية إلا في ظروف سياسيةٍ اجتماعية صعبة، استمّرت بل تفاقمت حتى بعد المتوكّل، وأيضا كان للنزاع العجمي العربي بحمولاته الاجتماعية والسياسية دور فيها. فقد حكي عن المتوكل أنه وقع تحت تحكّم الأتراك (إرث المعتصم)، حتى قيل:

خليفة في قفص بين وصيف وبغا

يقـول ما قالا له كما يقول الببغا

قتل المتوكّل، أخيرا، على أيدي «العجم الترك»، كما قتل الأمين من قبل على يد العجم. وكان المتوكل قد اتخذ إجراءات صعبة ضد الشيعة، فطمس قبر الحسين بن عليّ، واشتدّ على أهل الذمة، وأعلى من شأن المحدثين القائلين بقول الطائفة البغدادية، ولا أرى من سك ما يسمى مذهب أهل السنة ممتزجا بأهل الحديث، نفياً لأهل الرأي، ثم كل المحدثين من مرجئة وقدرية وغيرهم، إلا هم، وحملهم على رواية أحاديث رؤية الله والقدر وغير ذلك للجند (أي الأحاديث التي كان يردّها الجهمية ولا يقبلونها وفق شروطهم)، فضلا عن «السطو» على أموال بعض

الكبراء، فلقد سطا على مال أحمد بن أبي دؤاد، وعلى مال ابنه من بعده، وعلى مال يحيى بن أكثم.

لقد بلغ تمكن العجم أن تحكموا في الخلافة والخلفاء، منذ المتوكل، وهذا وحده موضوع مهم جدير بدراسات تضاف إلى ما سبق منها، عنه وعن آثاره، فما كانت الدول التي استظلت، ثم استقلت لاحقًا تحت سلطان الخلفاء العباسيين إلا دول عجمية (البويهيون، ثم السلاجقة، ثم الأيوبيون، ثم المماليك).

وفي ظلال هذه الأحداث التاريخية، في مرحلة ما بعد المتوكل، كان هناك اختلال أمني واضطراب سياسي، ولا سيّما حين صعود «القرامطة الرافضة الباطنية»، الذين كانوا، بالفعل، تهديدًا قويا للخلافة، تحركوا في البدء مشرقًا، وتحركوا، من بعد، مغربا (الفاطميون)، ولم يمض وقت كبير حتى اقتحموا مكة وقتلوا الناس، وسلبوا الحجر الأسود. وفي هذا الإطار صعد «الرافضة» ونالوا اهتماما مركّزًا في التراث الحنبلي، وازدادت الحساسية جدا، من كل شيء له مشابهة، ولو طفيفة، بالتجهم والرفض والاعتزال، وغير ذلك، كما نرى في كتاب الخلال. وفي هذا السياق، بدأ الخلّال كتابه بطاعة ولي الأمر والنهي عن الخروج. وفي ظل هذه الأحداث «السياسية» المتتالية الصعبة، مع ما رافقها من اضطراب الجند، والعامة، وما في ذلك من أوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية شديدة، والتي لا يتسع المقام لتحليلها ودراسة أسبابها، تحوّل أتباع أحمد بن حنبل إلى «فئة مشاغبة» في بغداد، كان لها تحرك اجتماعي وسياسي،

تحت شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» منذ عهد المروذي والبربهاري، وأبي بكر الخلال. ومن يطالع كتاب السنة للخلال والذي يبدو فيه أحمد بن حنبل ذاته «حنبلياً»، يجد أنه «يستنطق» في التعبير عن «أزمات وقضايا» معاصرة نشأت بعده، فتجري مراسلات، وتقام ترتيبات، وينفى ناس، ويهاجم آخرون، في تحرك واضح. بل يجد مسائل لم يصرح بها أحمد، أضيفت في الكتاب، حال كونها من عقائد «أهل السنة»، ولا يردها ويخالفها إلا الجهمية المبتدعة الزنادقة، وغيرهم، سواء أكانت من العقائد، كمسألة «المقام المحمود» والتي تعني عند الخلال وشيخيه المروذي تلميذ أحمد، وعبد الله بن أحمد وغيرهم من الحنابلة، قعود النبي على العرش. والأثر الذي يعتمدونه في هذه العقيدة ليس حديثا للنبي صلى الله عليه وسلم، بل قاله التابعي المفسر مجاهد بن جبر ولم يرفعه إلى النبي، ولم يروه أحمد بن حنبل أصلا. أو كانت من فروع الفقه، كالجهر بالبسملة (وهو مذهب الشافعي ومذهب الاثني عشرية)، أو جواز مسح القدمين وعدم وجوب غسلهما عند الوضوء (وهو منسوب إلى محمد بن جرير الطبري، وهو أيضا مذهب الاثني عشرية).

وقد بوب الخلال باباً خاصا للمقام المحمود، في كتابه السنة، ولم يجد شيئاً صريحا عن أحمد، فملأه أحاديث ليست عن طريق أحمد بن حنبل، كلها ضعيفة لا يحتج بها، وقد أحسن المحقق (وهو سلفي) في بيان هذا. وواضح أن الخلال ما أورد تلك الروايات إلا للرد على الجهمية، مكررا هذا باستمرار («لا يرد هذا

الحديث إلا جهمي») وعدّ من رفضه كافرًا وزنديقًا[(1274)]. ولم يجد الخلال فيه شيئًا عن أحمد بن حنبل، إلا أنه أورد رواية عن عبد الله بن أحمد بن حنبل، أن أحمد تلهف لسماع هذا الخبر عن أحد المحدثين. لكن على الرغم من معاصرة الخلال لعبد الله بن أحمد فإنه لم يسمعه منه مباشرة. وفوق هذا، فإن السند الذي ذكره ضعيف، لأن أحد رواته مجهول[(1275)]. وكان عبد الله بن أحمد ينافح عن هذه العقيدة ولا يرى من يردّ هذا الأثر إلا جهميا. فيقول في مبالغة ممجوجة: «سمعت هذا الحديث من جماعة، وما رأيت أحدا من المحدثين ينكره، وكان عندنا في وقت ما سمعناه من المشايخ أن هذا الحديث إنما تنكره الجهمية، وأنا منكر على كل من رد هذا الحديث، وهو متهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم»[(1276)]، مع أن من يردّ هذا الأثر يرده لأنه غير وارد بصراحة عن النبي الكريم، فمن الأولى أن يكون متهما؟ ثم إن هذه العقيدة، كما أسلفت، لم يرد فيها حديث صحيح عن النبي، ولم ترد عن أحد من الصحابة بأثر مقبول. وقد كان أبو بكر المروذي ينافح عن عقيدة «قعود النبي على العرش»، وألّف فيها كتابًا[(1277)] صار يقرأه على الناس، لا أدري على أي شيء استند فيه. وفي تعبير له دلالة، قال الذهبي عن دور المروذي في نشر هذه العقيدة: «أنكره بعض أهل الكلام، فقام المروذي وقعد، وبالغ في الانتصار لذلك، وجمع فيه كتابًا»[(1278)]. ولعل المروذي هو أبرز أعلام الحنابلة بعد أحمد بن حنبل، ولعله هو من

صاغ المذهب وطبعه بروحه، وكان قائد هذه الحركة، فقد أورد الخلّال في ذلك الخطاب الذي كتب به إليه الحنابلة من بغداد، في شأن ذلك الترمذي «الجهمي العجمي» النافي لحديث مجاهد، وصيّتهم باتباع شخصين على وجه الخصوص، أحمد بن حنبل، وأبي بكر المروذي، فجاء فيه: «فالزموا من الأمر ما توفّا [كذا] الله عز وجل أبا عبد الله رحمة الله عليه، وأبا بكر المروذي، فإنه الدين الواضح»[(1279)]. ولعل هذه الصياغة، أعني صياغة المذهب عقائديا ونفسيا، في ذلك الوقت، كانت بأثر منه، ويبدو أنه هو كان كبير الحنابلة وقتها، وعنه تلقّى البربهاري صاحب الكتاب الشهير شرح السنة، والذي كان له دور مهم في التحرك الحنبلي وتأثيره الاجتماعي لاحقا، وسآتي على ذكره في ما يأتي.

الجدير بالذكر أن المروذي لا يعرف بشيء تفرد به في تدوين الحديث، ولا في الجرح والتعديل، ولا له ذكر حاضر في كتب الجرح والتعديل والطبقات، ولا له ذكر في فقه اجتهد فيه وتميّز. وعامة ما ذُكر عنه أنه كان «ذابا عن الدين»، وهذه إشارة إلى نشاطه في الرد على المخالفين، وكان «أجلّ أصحاب أحمد»، وهي إشارة مهمة إلى منزلته عند الحنابلة، بل قيل إنه هو من أغمض عيني أحمد بن حنبل وقت وفاته، في إشارة موحية بطول الملازمة، وقرب العلاقة، على أنه لا حنبل بن إسحاق ولا صالح بن أحمد بن حنبل، مؤرخي حياة أحمد، أشارا إلى ذلك ولا ذكراه في كتابيهما، وأنه كانت له جلالة «عجيبة» في بغداد. ومما يرويه الحنابلة عن المروذي أن أحمد بن حنبل قال له: «قل، فما

قلت، فأنا قلته». لكن من روى هذا هو المروذي نفسه، وفيه رائحة حجاج ورد، كأنه اتهم في روايته عن أحمد أو في التعبير عن آرائه من أقران له حنابلة، أو من اتجاه حنبلي آخر أو غير ذلك، ويؤيد هذا ما ذكره الخطيب البغدادي عن الخلال، أن رجلا يقال له أبو بكر بن صدقة قال له (أي للخلال، وكان الخلال يجمع عن تلاميذ أحمد مسائله وأقواله): «لا تخدعن عن المروذي، فإني ما علمت أحدا كان أذب عن دين الله منه». وذكروا عن المروذي أنه شيعه في خرجة من خرجاته إلى الغزو، قريب من خمسين ألفا من العامة، وهذه من دون شك سلطة جماهيرية، تجعلني أميل إلى أن يكون أبو بكر المروذي هو طابع الحنبلية بطابعه الذي ورثه منه الخلال، ثم البربهاري بعد هذا[(1280)]. وعلى أي حال، قد علمنا أن أحمد بن حنبل كان يحرص أشد الحرص على ألّا يصحبه أحد وألّا يتجمهر حوله الناس.

ومن أجل هذه القضية، أي عقيدة قعود النبي على العرش، نفي بعض العلماء في ذلك الوقت، وكان للحنابلة تحرك أرخه الخلال بسنة 292هـ، أي في عز صعود القرامطة، ضد الترمذي الذي وصفه بعض من نقل الخلال أقوالهم من الحنابلة بأنه «جهمي عجمي»[(1281)]. بل يستمر هذا التأزم حتى يكون محمد بن جرير الطبري من ضحاياه، والطبري إمام من أئمة العلم الكبار جدا في تاريخ الإسلام على الإطلاق، وهو أثري محدث، وفقيه مجتهد، ومؤرخ، ومفسر. ولا يمكن مقارنته بأي علم من أعلام

الحنابلة المعاصرين له في تبحره وعلمه واطلاعه. ومع هذا، منع بعض الحنابلة الناس من الدخول عليه، وهذه سلطة قوية، بل لم يأذنوا في أن يدفن في مقابر المسلمين، لأنه نفى هذه العقيدة، كما روى ياقوت الحموي (ت. 622هـ)[(1282)], أما ابن الأثير (ت. 63هـ) فقال إن «بعض الحنابلة تعصبوا عليه، ووقعوا فيه، فتبعهم غيرهم»، يقصد العامة، وسبب ذلك، بحسب ابن الأثير، أن الطبري ألف كتابا في اختلاف الفقهاء ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل، لأنه محدث وليس بفقيه[(1283)]. أما ابن الجوزي «الحنبلي»، وهو الأقرب عصرا، فلم يذكر منع الحنابلة الناس من الدخول عليه، ولكنه نقل أن «العامة» هم الذين منعوا دفنه في مقابر المسلمين، فلم يدفن إلا في داره. هذا ما أشار إليه ابن الجوزي، لكن هل يتحرك العامة إلا برؤوس؟ ونقل عن الطبري أنه لمز الحنابلة فقال: «لا عصابة في الإسلام كهذه العصابة الخسيسة»[(1284)]، فلقد اتهمه بعض الحنابلة بالرفض لأنه كان يرى، فقهياً، أنه «لا يجب» غسل القدمين في الوضوء، وأنه يجوز الاكتفاء بمسحهما، وهذا شبيه بمذهب «الرافضة»[(1285)]. وهذا مثال على الحساسية الشديدة تجاه «الرفض» إلى درجة اتهام عالم جليل كالطبري بالرفض من أجل مسألة فقهية يسع فيها الخلاف، كهذه.

ويأتي عصر البربهاري، الحسن بن علي بن خلف، تلميذ المروذي، والذي كان فيه هو «الرأس» الذي يحرّك «العامة»

ويهيجهم، في حركة تذكرنا بحركة «المطوعة» التي سبق ذكرها إبان الفراغ السياسي أيام قتال الأمين والمأمون، حتى دخول المأمون بغداد. وبعد مقتل المتوكل على يد الأتراك العجم (247هـ)، تولى ابنه المنتصر، وكان المتوكل قد أخذ العهد لابنيه الآخرين المعتز والمؤيد، فخلع المؤيد والمعتز نفسيهما بإجبار الأتراك «العجم»، لأنهما لا يميلان إليهم، فأراد الأتراك التخلص منهما[1286] (وسيكون للمعتزّ عدوّ العجم شأن مع الحنابلة، والبربهاري، يأتي في حينه) وتوفي المنتصر عام 248هـ، فتولى المستعين بن محمد بن المعتصم، وأثناء مراسم مبايعته على الناس، إذ مجموعة من الشاكرية[1287]، تأتي فتهتف: يا معتز يا منصور، ومعها مجموعة من غوغاء بغداد والسوقة (أي العامّة)، لئلا تتم البيعة، وقد سمّى الطبري هذا الفريق من الشاكرية ومن تبعهم من عوام الناس «المعتزّية»، ويجري اقتتال بين الفريقين، ويسقط قتلى، ويتسلط الغوغاء، كما سماهم الطبري، على الجند الأتراك فينهبونهم ويأخذون سلاحهم[1288]. أذكر هذه الحادثة، لأنها ستفيدنا بعد حين، لنعلم ما توجه هؤلاء العامّة الذين نصروا المعتزّ بن المتوكل، الذي ورد في سيرة أحمد بن حنبل، أنه رآه وهو طفل، حين ذهب إلى العسكر بأمر المتوكل، وأن أحمد أثنى على ذكائه ونباهته. وأرجّح أنها قصة موضوعة، إنما وضعت لاحقًا، لأسباب سياسية، وسيأتي الحديث عن هذا، وفوق ذلك جاء في طبقات الحنابلة أن المتوكل كان يومًا جالسًا وولدان له

يلعبان، فضرب أحدهما الآخر فقال: «خذها وأنا الغلام الهاشمي العباسي»، ثم لعبا فضربه الآخر وقال: «خذها وأنا الغلام الحنبلي»، فسُرّ المتوكل بهذا[1289]. ولئن كانت القصة سكتت عن اسمي ولدي الخليفة، فيمكن استنتاج منٍ هو القائل.

ولما استتب الأمر للمستعين، اشترى، قسرا، من المؤيد والمعتز ابني المتوكل كل ما يملكان[1290]. وكان الأتراك قد همّوا بقتلهما، لولا حؤول أحد القادة دون ذلك[1291]. ولا يمضي إلا يسير حتى يشغب «العامّة» لقتل قائدين من القادة، ولتسلط الأتراك العجم على الخلفاء، كما قال الطبري، «فاجتمعت العامة في بغداد بالصراخ والنداء والنفير»[1292]، وفي أثناء هذه الاضطرابات بين العامة والجند، تأتي جماعة فتفتح السجون على من فيها من الخارجين على الدولة، والجناة وغيرهم، «فوثبت بهم العامة فهزموهم»[1293]، ثم يتصدى الأتراك للعامة فيقتلون منهم، ويحرقون ديارهم ودكاكينهم[1294]، وقال الطبري إنه رأى ذلك الموضع الذي جرت فيه هذه الحادثة وهو محروق مدمّر في سامراء[1295]. وفي تلك الأوقات الصعبة يخرج أحد الطالبيين في الكوفة (عش الشيعة)، هو يحيى بن عمر بن يحيى بن حسين بن زيد بن علي الحسين، ولكنه يُقتل[1296]. ويخرج في طبرستان الحسن بن زيد العلوي[1297]. وتقوم في عام 251هـ،

فتنة في بغداد بين أهلها (أي العامة) وبين الجند[1298]. وسبب ذلك أن المستعينٍ ترك سامراء (مركز الجيشِ والأتراك)، وانتقل إلى بغداد، محاولا التخلص من سلطة الأتراك، فأرادوه على العود إلى سامراء فأبى، وبايعوا المعتز بن المتوكل الذي حاصر بغداد فلم يفلح، وانتصر أهل بغداد، وأقبلت «العامة» على الجند الأتراك تحز رؤوسهم[1299]. ثم يخرج العامة بعد هذا يصيحون شاكين من غلاء الأسعار وصعوبة العيش[1300]، ثم يخرجون لنصرة المستعين ضد المعتزّ[1301]، وتجري سلسلة من الأحداث تنتهي بخلع المستعين وبيعة المعتز، عام 252هـ[1302]، الذي حاول أن يزيح بغا ووصيف (القائدين التركيين) عن السلطة، ولكنه لم يفلح[1303]. وفي خبر طريف له دلالة قوية؛ أن المعتز أراد تولية جماعة من الفقهاء القضاءَ، فاعترض بعض أهل بغداد على أولئك القضّاة، محتجين بأنهم «من أصحاب بن أبي دؤاد، وهم رافضة وقدرية وزيدية وجهمية»[1304]. وأن عامة بغداد وثبوا برجل من أولئك المرشحين للقضاء يدعى الخصاف[1305]. هذا النص مهم في بيان طبيعة «المزاج البغدادي»، وهو الوعاء الذي نشأت فيه تلك الطائفة البغدادية من أهل الحديث، والتي صارت تعرف بـ «أهل السنة»، ثم صارت هي أهل الحديث، دون سائر أهل الحديث في مختلف الأمصار. ثم قتل الأتراك المعتز بن المتوكل قتلة شنيعة، بعد أن خلعوه لأنه لم يكن عنده ما

يريدونه من الأرزاق عام 255هـ، وولّوا الخلافة المهتدي بن الواثق[(1306)]. وهنا يثور عامة بغداد كذلك، لما جرى من قتل المعتز بن المتوكل وتولية المهتدي بن الواثق[(1307)]، ربما لأن المتوكل ناصر السنة وقامع البدعة، وهم يريدونها في ولده، إذ طالبوا بأن يلي الأمر أبو أحمد بن المتوكل[(1308)]. لكن المهتدي أراد التقرب من العامة، فأمر بكل الملاهي والسباع والكلاب والمغنيات فأخرجت من القصور وجلس في ذلك للعامّة[(1309)]. وفي عهده خرج العلوي بالبصرة (وهناك من شكك في نسبته إلى العلوية) في ما عرف بـ «ثورة الزنج»، عام 255هـ. وتجري الأحداث التي أبرزها مناهضة صاحب الزنج حتى يقتل عام 270هـ[(1310)]. وفي عام 271هـ يهجم العامة في بغداد على دير من أديار النصارى ويخربونه وينتهبونه[(1311)]. فأعادت السلطات بناءه، فهاجمه العامة مرة أخرى وأخربوه، عام 272هـ[(1312)]. ويثور عامة بغداد أيضًا بسبب المعيشة[(1313)]. وفي عام 278هـ بدأ يظهر القرامطة[(1314)]. وفي عام 279هـ، يأمر الخليفة المعتمد بن المتوكل بأن ينادى في بغداد بـ «ألّا يقعد على الطريق ولا في مسجد الجامع قاص ولا صاحب نجوم ولا زاجر، وحلِف الوراقون ألّا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة»[(1315)]. وهذا قرار لا أراه إلا للتقرب من العامّة، ولا سيّما من خليفة هو

من نسل المتوكل (محيي السنة)، ومثله القرار الوارد في إلغاء النيروز والاحتفال به، فهو عيد أعجمي، وقد بدل به يوم آخر سمّي «النيروز المعتضدي»[1316]. وفي عام 284هـ، هاجت عامّة بغداد بسبب نصراني شتم الرسول، فحُبس، فهاجوا مطالبين بقتله[1317]، حتى بلغ الأمر الخليفة المعتضد، فأحالهم على القاضي وأمر بمتابعة القضية، فلما وصلوا إلى القاضي كادوا يقتلونه بسبب الزحام، فتوارى القاضي، ولم يعد للشاتم بعد هذه الحادثة ذكر، ولا هاجت العامة بعدها في أمره[1318]. ثم صدر أمر المعتضد ونودي به في الأسواق والمحال، بإطفاء نيران النيروز، لكن العامة تجاوزوا الحد، فصبوا الماء حتى على رؤوس الجند[1319]. وكذا تسلط العامة على الجنود «السود» فكلما رأوا جنديًا أسود نادوه: يا عقيق. فأمر المعتضد بعقوبة من يفعل هذا بجند السلطان[1320]. ولعل المعتضد بعد أن حاول استرضاء عامة بغداد مرارًا فلم يهدؤوا أراد أن يسطو عليهم، فأمر بلعن معاوية على المنابر، ونهى عن الترحم عليه أو ذكره بخير ليثوروا فيعمل فيهم السيف (وهو ما يعيدنا إلى سياسة المأمون)[1321]. ويلاحظ هنا أن التشيع لم يكن إلا بلعن معاوية، وليس بشتم الشيخين أبي بكر وعمر، فالقضية التي اختصت بها تلك الطائفة البغدادية دون سائر أمصار المسلمين هي الجمع بين علي ومعاوية في الترضّي، وهو ما لا يعجب الدولة العباسية التي قامت أصلا على

العداوة مع الأمويين، وأخذ الثـأر منهم أصلًا. كما نهى المعتضد عن القِص (أي الوعظ) في المساجد والطرقات وغيرها، «وتقدّم إلى الشرّاب والذين يسقون الماء في المسجدين ألا يترحموا على معاوية ولا يذكروه بخير»[(1322)]. وقد كانت هذه عادة بغدادية، أي سقاية الناس في المساجد مع قول: «اشرب على حب معاوية بن أبي سفيان»، وهذا، من دون شك، غلو مذموم، وقد كانت هذه العادة حاضرة أيام أحمد بن حنبل، فقد ذكر ابن النجّار (ت. 643هـ)، بإسناده أن عبد الله بن أحمد بن حنبل كان، وهو صبي، مع أبيه في مسجد الرصافة، قال: «فلما انتهينا إلى جامع الرصافة رأينا حبابا فيها السويق والسكّر والماء المبرد بالثلج، وخدما في أيديهم الطاسات يقولون للناس: اشربوا على حب معاوية بن أبي سفيان»[(1323)].

وحين أمر المعتضد بلعن معاوية في المنابر أصدر بيانًا ذكر فيه ضلال جماعة من العامّة، أي عامة بغداد، فقال فيه: «وقد انتهى إلى أمير المؤمنين ما عليه جماعة من العامة، من شبهة قد دخلتهم في أديانهم، وفساد قد لحقهم في معتقدهم، وعصبية قد غلبت عليها أهواؤهم، ونطقت بها ألسنتهم، على غير معرفة ولا روية، وقلدوا فيها قادة الضلالة بلا بينة ولا بصيرة، وخالفوا السنن المتبعة، إلى الأهواء المبتدعة، [...] خروجا عن الجماعة، ومسارعة إلى الفتنة وايثارا للفرقة، وتشتيتا للكلمة وإظهارا لموالاة من قطع الله عنه الموالاة، وبتر منه العصمة، وأخرجه من الملة، وأوجب عليه اللعنة، وتعظيما لمن صغر الله حقه، وأوهن أمره، وأضعف

ركنه، من بني أمية ...»[1324]، إلا أن هذا البيان، كما قال الطبري، لم يقرأ على الناس، خوفاً من أن يتحرّك العامّة، ولئلا يهيجوا على الطالبيين، فتكون فتنة.

ويلفت الانتباه في هذا البيان، ذكر «الجماعة» وتفريقها، وذكر «الأهواء المبتدعة»، إذ الجماعة مفهوم سياسي، المعني به هو أمير المؤمنين، وليست طائفة تدّعي لنفسها أنها الجماعة، ومن خالفها فقد خرج عن الجماعة. ولا يعني المعتضد بهذا البيان إلا تلك الطائفة البغدادية، التي صارت هي أهل السنّة، لاهجة بذكر معاوية بن أبي سفيان.

وفي عام 286هـ، ظهر أبو سعيد الجنابي قائد القرامطة[1325]، وكانت الحرب بينه وبين الدولة العباسية سجالاً، فما أتى عام 2ه، إلا وقد صار لهم أتباع منتشرون في الكوفة[1326]. وفي عام 296هـ، يولّى المقتدر الخلافة، وهو دون سن البلوغ[1327]. لكنه يخلع بعد هذا ويولّى ابن المعتز، وهنا يظهر اسم البربهاري الحنبلي أوّل مرة بصفته قائدا دينيا «شعبويا» له منزلته الكبرى عند العامة، وتأثيره البالغ. فقد جرى نزاع بين أصحاب المقتدر، وأصحاب ابن المعتز، فنادى غلام لابن المعتز أهل بغداد قائلا: «يا معشر العامّة، ادعوا لخليفتكم السني البربهاري»[1328]. هذا ما رواه ابن الأثير، متفردا به. غير أن الطبري لم يرو هذه الرواية. ومعلوم أن بينه وبين الحنابلة منازعة. فلعله لم يروها لهذا السبب.

فإن صحّ هذ الخبر، فهو دالّ كل الدلالة على سيطرة الحنابلة ممثلين بالبربهاري وأتباعه، والذين هم أصحاب المروذي صاحب أحمد بن حنبل، على عامة بغداد. وبنداء الخليفة هذا وانتسابه إلى البربهاري، نتذكر رواية لقاء أحمد بن حنبل بأبيه المعتز، حين كان صبياً، وثنائه عليه، ولا أراها إلا موضوعة، إنما سبكت في هذه الأيام. ولم يتحقق لابن المعتز ما أراده، وقتِل، واستوى الأمر للمقتدر.

ومما يدلّ أيضًا على تمكن البربهاري وأصحابه في بغداد، وعلى سيطرته الرمزية على العامة، ما ذكره صاحب صلة تاريخ الطبري، إذ قال: «وكانت حال البربهارى قد زادت ببغداد، حتى إنه اجتاز بالجانب الغربي، فعطس فشمّته أصحابه، فارتفعت ضجتهم حتى سمعها الخليفة في الوقت وهو في روشنه، فسأل عن الحال فأخبر بها فاستهولها»[(1329)]. ولئن كانت هذه القصة من قبيل المبالغات الفجة، فإنها تعبّر عن تلك السلطة الرمزية للحنابلة في بغداد، إلى درجة تنافس سلطة الخليفة نفسه.

ومما يدلّ على تمكن البربهاري تمكنًا كبيرًا، وسلطته على عامة بغداد، ما حكى عنه تلميذه ابن بطة العكبري، قال: «سمعت البربهاري يقول لما أخذ الحاج - من قبل القرامطة - يا قوم إن كان يحتاج - أي الخليفة - إلى معونة مئة ألف دينار ومئة ألف دينار ومئة ألف دينار خمس مرات عاونته، قال ابن بطة: ولو أراد لحصلها من الناس»[(1330)]. هذا حين كانت الخلافة

العباسية تعاني قلة الموارد. ومما يعبّر عن جماهير الحنبلية من العامة في بغداد ما أورده ابن أبي يعلى في الطبقات، نقلاً عن ابن بطة، قال: «اجتاز بعض المحبين للبربهاري ممن يحضر مجلسه من العوام وهو سكران على بدعي، فقال البدعي: هؤلاء الحنبلية، قال: فرجع إليه وقال: الحنبلية على ثلاثة أصناف صنف زهاد يصومون ويصلون وصنف يكتبون ويتفقهون وصنف يصفعون لكل مخالف مثلك وصفعه وأوجعه»[(1331)]. فالمهم هو الانتماء، وإن كان المنتمي من أهل الأخلاق الفاسدة والسيرة السيئة (وسيأتي النص بعد قليل)، فالمسألة إنما كانت قائمة على التحشيد والجمع. وهذا دليل كافٍ على تفوق الخلاف العقائدي، وجعله أولوية على المسائل الأخلاقية. ومثل هذا لم يرد عن أحمد بن حنبل.

لعله من الجدير بالذكر هنا أن البربهاري، كان لا يترك مجلسًا من مجالسه إلا ويذكر أن الله يُقعد النبي على العرش[(1332)]. لعلها كانت القضية الأبرز في ذلك الوقت.

ذكر المؤرخون حوادث كان للحنابلة فيها نشاط اجتماعي-سياسي بقيادة البربهاري، بلغ العنف مرارًا، وهو، من دون شك، ليس نهج أحمد بن حنبل، فمن ذلك مثلاً ما ذكره مسكويه في كتابه تجارب الأمم، في أحداث عام 321هـ، من أن بعض القادة همّوا بلعن معاوية بن أبي سفيان، ولمعاوية منزلة خاصة عند حنابلة بغداد، فاضطربت العامة، بحسب تعبيره، فأرادت الشرطة القبض على البربهاري فهرب وأُلقي مجموعة من أصحابه في

الاعتقال ونفوا إلى البصرة[1333].

وفي عام 323هـ، زاد نشاط الحنابلة في ما يعدّونه «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وفي هذا قال الصولي معاصر هذه الأحداث: «وزاد أمر الحنبلية في هذا الوقت ونهبوا دكاكين بباب الشام لأن البربهاري مضى بعود أمر عبد الله بن أحمد بن حنبل وعاثوا في مربعة شبيب فأنكر السلطان ذلك وأمر بطلب الدلاء وابن رمضان فلم يوجدا»[1334]. ويبدو من هذا النص أن هذا النشاط الاجتماعي والحركة بدآ منذ عهد عبد الله بن أحمد بن حنبل، فأراد البربهاري تجديد هذا التحرك وقيادته. وفي تفصيل لما كان يفعله الحنابلة في هذه السنة، قال ابن الأثير: «وفيها عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون دور القواد والعامة، وان وجدوا نبيذا أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، ومشى الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو، فأخبرهم، وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد»[1335].

وهنا أمر صاحب الشرطة «أصحاب أبي محمد البربهاري الحنابلة، ألا يجتمع منهم اثنان ولا يتناظروا في مذهبهم، ولا يصلي منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الصبح والعشاءين، فلم يفد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم»[1336]. والجهر بالبسملة في الصلاة هو مذهب الشافعية، وهو كذلك

مذهب «الرافضة»، ولهذا كان الحنابلة ينهون الشافعية عنه، على الرغم من أنه مسألة فقهية فرعية، لكنه سيصبح، كما هو الأذان، وكما هو المسح على الخفين، وكما هو إسدال اليدين في الصلاة، وغير ذلك، شعارا طائفيا فرقيا.

كذلك ضج الحنابلة من القارئ ابن شنبوذ، الذي كان له اختياراتٍ في قراءة القرآن، ليست من القراءات المتواترة، وكان فيها مجتهدا فهو عالم كبير في هذا المجال، وقد ذكر الصولي الحكاية باختصار في أحداث عام 324هـ. فقال: «وضج [...] الحنبلية من أمر من ابن شنبوذ، وحمل إلى دار السلطان ونوظر [...] وتاب وحبس»[1337].

وبعد أن اعتقل طائفة من الحنابلة، واستتر البربهاري واختفى، واعتقل بعض كبار أصحاب البربهاري (الدلاء وابن رمضان)، أشعل الحنبلية حرائق في بغداد. قال صاحب صلة تاريخ الطبري: «وفي شهر رمضان توالى وقوع الحريق بالكرخ [الكرخ حي الشيعة في بغداد]، منها في صف التوزيين أصيب به خلق من التجار، فعوضهم الراضي مالًا، وكان العقار لقوم من الهاشميين فأعطاهم عشرة آلاف دينار.

واحترق ثمانية وأربعون صفًا من أسواقها، طرح النار قوم من الحنبلية، حين قبض بدر الخرشني على رجل من أصحاب البربهارى يعرف بالدلاء. واحترق خلق من الرجال والنساء. ووقع حريق ثالث احترق فيه الحدادون والصيارف

والعطارون»[(1338)].

ويبدو أن الحنبلية، فوق ما سبق ذكره، كانوا يمنعون الشيعة من النوح على الحسين، ويمنعون من زيارة المشاهد، ولهذا أصدر الخليفة الراضي بالله فيهم كتابا أعلن على الناس في المساجد، جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم. من نافق بإظهار الدين وتوثّب على المسلمين وأكل به أموال المعاهدين كان قريبا من سخط رب العالمين وغضب الله وهو من الضالين. وقد تأمّل أمير المؤمنين أمر جماعتكم وكشفت له الخبرة عن مذهب صاحبكم [يعني البربهاري] فوجده كإبليس اللعين، يزين لحزبه المحظور ويدلّي لهم حبل الغرور. فمن ذلك: تشاغلكم بالكلام في ربّ العزّة تباركت أسماؤه وفي نبيّه والعرش والكرسي (وفي رواية ابن الأثير: تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين المذهبين، والشعر القطط، والصعود إلى السماء، والنزول إلى الدنيا، تبارك الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا) [(1339)]، وطعنكم على خيار الأمّة، ونسبكم شيعة أهل بيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى الكفر والضلال، وارصادهم بالمكاره في الطرقات والمحالّ، ثمّ استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة، والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن، ولا يقتضيها فرائض الرحمن، وانكاركم زيارة قبور الأئمة صلوات الله عليهم، وتشنيعكم على زوّارها بالابتداع، وانكم مع إنكاركم ذلك تلفقون وتجتمعون لقصد رجل من العوامّ ليس بذي شرف ولا

نسب ولا سبب برسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وتأمرون بزيارة قبره والخشوع لدى تربته والتضرع عند حفرته. فلعن الله ربا حملكم على هذه المنكرات ما أرداه، وشيطانا زينها لكم ما أغراه، وأمير المؤمنين يقسم الله قسما جهد ألية يلزمه الوفاء به، لئن لم تنصرفوا عن مذموم مذهبكم ومعوّج طريقتكم ليوسعنكم ضربا وتشريدا، وقتلا وتبديدا، وليستعملن السيف في رقابكم، والنار في محالّكم ومنازلكم، فليبلغ الشاهد منكم الغائب، فقد أعذر من أنذر، وما توفيق أمير المؤمنين إلّا بالله، عليه يتوكّل وإليه ينيب»[(1340)].

أما كون الحنابلة (البربهارية تحديدًا)، كانوا يتصدون للشيعة في طرقهم لزيارة المشاهد، ويمنعون النوح، فقد أشار التنوخي الحنفي صاحب نشوار المحاضرة أكثر من مرّة إلى سيطرة الحنابلة ببغداد، بحيث لم يكن الشيعة قادرين على زيارة مشاهدهم إلا بالاستخفاء، فمن ذلك مثلا قوله: «حدّثني إبراهيم بن الخضر، وكان أحد أمناء القضاة ببغداد، قال: حدّثني صديق لي أثق به، قال: خرجت إلى الحائر، فرأيت رجلا، فرافقته في الطريق، ولم أكن أعرفه، وكان ذلك في أيّام الحنابلة، ونحن نزور متخفّين»[(1341)]. ومن ذلك قوله: «والناس إذ ذاك يلقون جهدًا جهيدا من الحنابلة، إذا أرادوا الخروج إلى الحائر [وهو موضع قبر الحسين]»[(1342)]. وكذا يقول: «كان الناس لا يستطيعون النياحة على الحسين عليه السلام خوفا من الحنابلة، قال أبي، وابن

عيّاش: كانت ببغداد، نائحة مجيدة حاذقة، تعرف بخُلَّب [...] فسمعناها في دور بعض الرؤساء، لأنّ الناس إذ ذاك كانوا لا يتمكّنون من النياحة إلا بعزّ سلطان، أو سراً، لأجل الحنابلة. ولم يكن النوح إلّا مراثي الحسين وأهل البيت عليهم السلام فقط، من غير تعريض بالسلف. قالا: فبلغنا أنّ البربهاري قال: بلغني أنّ نائحة يقال لها: خلب، تنوح، اطلبوها فاقتلوها»[(1343)].

وأما التزام طائفة من الحنابلة قبر أحمد بن حنبل، والتخشع عنده والبكاء، ففي طبقات الحنابلة عن ذلك أخبار وآثار، وحسبك أن ابن الجوزي الحنبلي بوب باباً بأكمله «في فضيلة زيارة قبره»[(1344)]، تماماً كما هو الحال عن الشيعة في فضيلة زيارة قبور أئمتهم. فزيارة قبر أحمد سبب في فرج الضيق، والله ينظر إلى تربة أحمد، ومن زار قبر أحمد مغفور له، ومن دفن قرب قبره غفر له، وهناك من يسافر من أجل زيارته، ورؤى ومنامات في فضيلة قبره، وقصص وأحاديث، وغير ذلك[(1345)]. هذا ولابن الجوزي رسالة بعنوان: «تقريب الطريق الأبعد في فضل مقبرة أحمد».

أما الدلّاء صاحب البربهاري فقد فرّ من السجن، لكن السلطات عثرت عليه، وقُتل[(1346)]. وأما البربهاري الذي وصفه سبط ابن الجوزي بأنه كان «يجرّئ العوام على الخلفاء»[(1347)]، فبقي مختفياً حتى مات عام 329هـ. ولم يخف الصولي الذي كان

متصلًا بالخليفة فرحه وسروره بهذا، بل سرور المؤمنين، بحسب تعبيره، فقال: «فسبحان من سر المؤمنين بموته»[(1348)]! هذا وليس الصولي من الرافضة، فهو موصوف بـ «حسن الاعتقاد»[(1349)]. وهو تلميذ أبي داود السجستاني، المحدث الكبير صاحب السنن، وهو تلميذ أحمد، وقد استعنت بكتابين له في هذا البحث، مسائل أبي داود التي رواها عن أحمد بن حنبل، وسؤالات أبي داود التي رواها عنه كذلك، وكان الصولي ممن روى عنه الحديث[(1350)].

ومن اللافت لي أني لم أجد للبربهاري البغدادي ترجمة مستقلة في كتاب تاريخ بغداد للخطيب، على الرغم من أنه بلديّه، وعلى الرغم من أنه يعرفه فقد ذكر اسمه في ترجمات غيره، وعلى الرغم من أن الخطيب صرّح بالتحديث عن طائفة من الحنابلة[(1351)]، وعلى الرغم من جلالة البربهاري عند الحنابلة، وقيادته لذلك التيار «العنيف» في الحنبلية، على خلاف حنابلة آخرين معاصرين للبربهاري؛ لم يكلّف الخطيب البغدادي أن يترجم له ولو في سطرين. فلعل الخطيب لم يكن راضيا عن هذا الخط الحنبلي، وقد شعر ابن الجوزي الحنبلي بانحراف مؤرخ بغداد عن الحنابلة، فصرّح بذلك، وعزا السبب إلى أن الخطيب البغدادي كان «قديما على مذهب أحمد بن حنبل، فمال عليه أصحابنا لما رأوا من ميله إلى المبتدعة وآذوه، فانتقل إلى مذهب الشافعي»[(1352)].

ولئن كان ابن الجوزي يتهم الخطيب البغدادي بالتعصب، فماذا يسمى إيذاؤه لاختياراته العقدية أو لميوله الاجتماعية؟ هذا، ومما يؤكد انحراف الخطيب البغدادي عن هذه الطائفة من الحنبلية أنه ذكر رواية تغضّ من مصداقية ابن بطة العكبري، تلميذ البربهاري الكبير[(1353)].

وكعادة بعضٍ الحنابلة، ابتداءً مما بعد أحمد بن حنبل، يجعلون الأشخاص مناطًا للتسنن وغيره، فمن أحب فلانًا وذكره بخير فاعلم أنه من أهل السنة، ومن أبغض فلانًا فاعلم أنه مبتدع، مع ادعاء الكرامات والخوارق التي تفتقر إلى الدليل، وقد نقلنا بعض أقوالهم عن أحمد بن حنبل. أما البربهاري فادّعيت له كرامات بعد وفاته، ومن ذلك ما نقله ابن الجوزي الحنبلي عن أبي الحسن الزاغوني الحنبلي أن البربهاري كشف عن قبره بعد سنين، وهو صحيح لم يرم، وظهرت من قبره روائح الطيب، حتى ملأت بغداد[(1354)].

وأما جعله مناطًا للتسنن، فقد نقل الذهبي بإسناده عن ابن بطة الحنبلي: «إذا رأيت الرجل البغدادي يحب أبا الحسن بن بشار، وأبا محمد بن البربهاري فاعلم أنه صاحب سنة»[(1355)].

وقد بقي أتباع البربهاري في بغداد حاضرين، حتى إن الرحّالة المقدسي الحنفي (ت. تقريباً 380هـ) صاحب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم حين سرد أهم الطوائف في العراق، وقد رحل إليها، ذكر طائفة في بغداد، فقال: «وببغداد غالية يفرطون في

حبّ معاوية ومشبّهة وبربهاريّة»، ثم ذكر قصة له مع أحدهم فقال: «وكنت يوما بجامع واسط، وإذا برجل قد اجتمع عليه الناس فدنوت منه فإذا هو يقول: حدّثنا فلان عن فلان عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أن الله يدني معاوية يوم القيامة فيجلسه إلى جنبه، ويغلّفه بيده، ثم يجلوه على الخلق كالعروس، فقلت له: بماذا؟ بمحاربته عليًّا؟ رضي الله عن معاوية وكذبت أنت يا ضالّ، فقال خذوا هذا الرافضيّ، فأقبل الناس عليّ فعرفني بعض الكتبة فكركرهم [أي دفعهم] عنّي»[(1356)]. فهكذا كان يرى المخالفون أتباع البربهاري. ومما يضاف إلى هذا ما أخرجه ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة عن العالم اللغوي أبي عمر الزاهد الملقب بـ «غلام ثعلب» (ت. 345هـ)، وثعلب هو العلامة اللغوي الكوفيّ الكبير أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني. كان غلام ثعلب لا يقرئ أحدا شيئًا من اللغة حتى يقرأ عليه أولا جزءًا في فضائل معاوية بن أبي سفيان[(1357)].

ونجد مؤرخا آخر مقدسيا كذلك، هو المطهر بن طاهر المقدسي (ت. نحو 355هـ)، يذكر طائفة من طوائف «أهل الحديث»، فيقول: «وأما البربهارية فإنهم يجهرون بالتشبيه والمكان ويرون الحكم بالخاطر ويكفّرون من خالفهم»[(1358)]. ويلاحَظ أنه لم يصفهم بأنهم «حنابلة». أما الحكم بالخاطر فيبدو أنه يعني الإخبار بالغيوب والمكاشفات، والحكم على الإنسان بما يضمره، وقد ذكر ابن رجب الحنبلي في الذيل على طبقات الحنابلة قصة عن هذا

الكلام عن الخاطر، تفيد ما ذكرتُه[(1359)].

يروي خصوم البربهاري روايات تدل على «تجهيلهم» إياه، فمن ذلك ما رواه التنوخي الحنفي، والحنفية أقدم خصوم الحنابلة، أن البربهاري وقف يوماً للقاهر، فقال: يا أمير المؤمنين؛ أهلِكِ الهاشميين.

فقال القاهر: أفعل، وإنّما أراد أن يذكّره بهم، ويقول: أهلَك [أي إنه كسر اللام فصارت أهلِك، كأنه أمره بإهلاكهم]. ورأى عيناً هائجة، فقال: لو استعملَ لها الخضرط، عوفيت. فقيل له: ليس هو الخضرط. فقال: نعم، غلطت، هو الخضخض. فسكتوا عنه، وإنّما أراد الحضض»[(1360)].

وتروى قصة ضعيفة الإسناد، ورغم ضعفها احتفى بها ابن أبي يعلى الفراء في طبقات الحنابلة، وساقها على سبيل التأييد، تأييد المفاصلة بين الحنابلة والأشعرية عن طريق المفاصلة بين البربهاري وأبي الحسن الأشعري (الذي أضحى فيما بعد إمام أهل السنة مباشرة بعد أحمد بن حنبل، وصار مذهبه هو المذهب السائد سنياً، وصار أتباعه معروفين باسم «الأشاعرة»).

ومضمون القصة أنه «لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول: رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس وقلت لهم وقالوا، وأكثر الكلام في ذلك، فلما سكت البربهاري: ما أدري مما قلت قليلاً ولا كثيراً، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن

حنبل [...] فخرج من عنده وصنف كتاب ‘الإبانة’ فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها»[(1361)].

وبحسب اطلاعي على طبقات الحنابلة، ومحاولتي العثور على أي إشارة إلى وجود تيار حنبلي مخالف لتيار البربهاري «مجرّئ العوام على الخلفاء»، لم أجد أي إشارة تفيد تأثرا بمنهج المتكلمين، في جميع رجالات الطبقة الثانية من الحنابلة. وهو ما سنعرض له لاحقا. لكنني وجدت أن علاقة بعض الحنابلة بالخلفاء أو بالسلطة كانت حسنة، يلفّها الودّ، ومنهم العلامة اللغوي محمد بن القاسم بن الأنباري[(1362)]، وإسماعيل بن عليّ الخطبي (ت. 3ه‍)[(1363)]، وسليمان بن أحمد الطبراني (ت. 360ه‍)[(1364)]، وأبو بكر عبد العزيز بن جعفر الشهير بـ «غلام الخلّال» (لأنه تلميذ أبي بكر الخلال جامع تراث أحمد، ت. 363ه‍) الذي وصف بأنه كان «متقدمًا عند السلطان»[(1365)].

أما التيار البربهاري ففي الإمكان معرفة عقائده وأفكاره من كتاب شرح السنة للبربهاري والذي يعد أصلا من الأصول التي تستقى منها العقائد «السلفية» حتى هذه اللحظة. وسأعرض لأهم سمات خطابه، بإيجاز على قدر الاستطاعة.

واضح أن هذه الرسالة التي أضحت متنًا عقائديًا معتمدًا ليست إلا خطابًا موجهًا إلى العوام، أو إذا تفاءلنا أكثر، موجهة إلى طلاب العلم «المبتدئين»، وهي صفة واضحة كل الوضوح في كتابه

هذا، إذ هو أشبه بوصية إلى قوم ليسوا متعمقين في العلم، وترى هذا في عديد من الإطلاقات غير الدقيقة والتي لا تصدر من العلماء الذين يعتنون بدقة ألفاظهم وتحرير مصطلحاتهم. ومن ذلك مثلًا قوله: «إن الإسلام هو السنّة والسنة هي الإسلام»[(1366)].

وهي عبارة غير دقيقة، إذ الصواب أن يقال: السنة من الإسلام. لا أن يقال إن السنة هي الإسلام. هذا على اعتبار أنه يعني بالسنة طريقة النبي صلى الله عليه وسلم، وهديه النبوي. لا جانب العقائد فقط، التي صار لفظ «السنّة» علمًا عليها، وهو توسع في التسمية، ووصف طائفي فرقي لا يعبّر عن حقيقة اللفظة في اللغة وفي الاصطلاح. أما لو كان يعني الجانب الاعتقادي فقط، فالعبارة ستزداد عن الصواب بعدًا. وستصبح أشبه بالتحشيد الفرقي الطائفي، كما يقال: التشيع هو الإسلام والإسلام هو التشيع، أو أن يقال: الاعتزال هو الإسلام والإسلام هو الاعتزال. ومثل هذه الإطلاقات لا تجدها في تراث أحمد بن حنبل.

ومن ذلك، أيضًا، ربطه التسنن بحب أشخاص معينين، وربط الابتداع بمدح أشخاص محددين، ومثل هذا هو في الحقيقة موجه إلى العوام الذين لا يعرفون المسائل، بحيث يستطيعون تحديد هوية المتكلم، بـ «امتحانه» بذكر هاتيك الأسماء. فيقول مثلًا: «وإذا رأيت الرجل يحب أبا هريرة وأنس بن مالك وأسيد بن حضير فاعلم أنه صاحب سنة إن شاء الله، وإذا رأيت الرجل يحب أيوب، وابن عون، ويونس بن عبيد، وعبد الله بن إدريس

الأودي، والشعبي، ومالك بن مغول، ويزيد بن زريع، ومعاذ بن معاذ، ووهب بن جرير، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، ومالك بن أنس، والأوزاعي، وزائدة بن قدامة، فاعلم أنه صاحب سنة. وإذا رأيت الرجل يحب أحمد بن حنبل، والحجاج بن المنهال، وأحمد بن نصر، وذكرهم بخير، وقال بقولهم، فاعلم أنه صاحب سنة»[(1367)]. ثم يقول: «وانظر إذا سمعت الرجل يذكر ابن أبي دؤادٍ، وبشرا المريسي، وثمامة، وأبا الهذيل، أو هشاما الفوطي أو واحدا من أتباعهم وأشياعهم فاحذره فإنه صاحب بدعة، وإن هؤلاء كانوا على الردّة، واترك هذا الرجل الذي ذكرهم بخير، ومن ذكر منهم»[(1368)]. وهذا تكفير صريح، يلقنه البربهاري أتباعه، من دون نظر لا إلى توافر شروط ولا إلى انتفاء موانع، ولا إلى عذر بالتأويل. والملاحظ أنه بعد تحذيره هذا ينتقل مباشرة ليتكلم عن «المحنة»، لا عن محنة أحمد، بل عن الامتحان بعامة، فيقول: «والمحنة في الإسلام بدعة، وأما اليوم فيمتحن بالسنة»[(1369)]. وهذا تناقض، فإذا كانت المحنة بدعة، فكيف يأمر ببدعةٍ ويرى أن الامتحان اليوم هو بالسنة؟ وهو حتما لا يصف واقعا، بل هي دعوة إلى الامتحان من باب «إن العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم»، تأكيدا للمعنى الذي ذكرته، وهو أنه ذكر هذه الأسماء لطلابه العوامّ لكي يمتحنوا بها الناس فيتأكدوا من توجهاتهم. على أن علماء الحديث أخذوا عن القدرية والشيعة والمرجئة وغيرهم ممن تلبس ببدعة، وهذا لا يؤثر

في أخذ العلم ما دام العلم، موضوعياً، قائماً على الدليل، وليس على مدح شخص أو ذم آخر. والمقصد من هذا أن هذه التقريرات والإطلاقات ليست هي نهج العلماء، ولا هي نهج أهل الحديث، ولا هي نهج أحمد بن حنبل نفسه، وكل ما سبق هو، بالفعل، انحراف عن منهج أحمد بن حنبل، باسم «التحنبل» وباسم مذهب أحمد بن حنبل.

ومن الملاحظ أن البربهاري لا يعذر مسلماً متأولًا بالجهل، ويستدل برواية ضعيفة مردودة، واردة عن عمرٍ بن الخطاب أنه قال: «لا عذر لأحد في ضلالة ركبها حسبها هدى، ولا في هدى تركه حسبه ضلالة، فقد بينت الأمور، وثبتت الحجة، وانقطع العذر»[(1370)]. ولهذا يرى الناس من غير «أهل السنة» على قسمين: «رجل قد زل عن الطريق وهو لا يريد إلا الخير، فلا يقتدى بزلته، فإنه هالك، وآخر عاند الحق وخالف من كان قبله من المتقين فهو ضال مضل شيطان مريد في هذه الأمة، حقيق على من يعرفه أن يحذر الناس منه، ويبين للناس قصته، لئلا يقع أحد في بدعته، فيهلك»[(1371)]. يعني أن الهلاك مصير من زلّ من دون قصد، ومصير من عاند سواءً بسواء.

ولهذا يحذر أتباعه من أهل زمانهم، فيقول: «واحذر ثم احذر أهل زمانك خاصة، وانظر من تجالس، وممن تسمع، ومن تصحب، فإن الخلق كأنهم في ردة، إلا من عصمه الله منهم»[(1372)]. فالأمة يشبه حالها حال أهل الردّة، وهذا حكم

عام على الأمة بالضلالة. فالأصل فيها في زمنه الضلالة، إلا من عصمه الله.

وتراه يرى أن أكفر أهل الأهواء الروافض والمعتزلة والجهمية [(1373)]. وبدؤه بالروافض هنا دلالة على تصدرٍ الشيعة الاثني عشرية ساحة الخلاف، لأسباب سياسية غالبًا، كما تصدر الجهمية اهتمام أحمد بن حنبل، لأسباب سياسية، وقد ذكرت من قبل أن أحمد بن حنبل لم تكن شدّة موقفه منهم، أي «الرافضة» كشدّة هذا الجيل من الحنابلة.

ولئن كان ورع أحمد بن حنبل يجنبه كثيرًا أن يقطع ويجزم، أي إن ورعه كان يحمله على «تنسيب» أحكامه، فإن البربهاري يقطع ويجزم بأريحية تامّة، وفي أشياء ضعيفة مردودة، إن لم تكن موضوعة مكذوبة، فتراه مثلا يقحم أحكاما فقهية فرعية اجتهادية، قابلة للاختلاف والأخذ والرد ولا يترتب عليها شيء عقائدي، نراه يقحمها إقحامًا في كونها مذهب أهل السنة، فيقرر أنه «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل وصداق قل أو كثر»[(1374)]، مخالفة لبعض المذاهب في الفقه. وأنه «لا بأس بالصلاة في سراويل»[(1375)]. و«أن المسح على الخفين سنة»، وأن «تقصير الصلاة في السفر سنّة»، وأن «الصوم في السفر: من شاء صام ومن شاء أفطر»[(1376)]، وأن التكبير على الجنائز أربع[(1377)]. ومطلوب من المتسنن الحنبلي أن يؤمن بأن أرواح

الكفار في مكان يقال له: برهوت[(1378)]، وأن حوض النبي صالح يوم القيامة هو ضرع ناقته[(1379)]، وأن أوّل من سيرى الله يوم القيامة المكفوفون[(1380)]، وأنهم سيرون الله بأعين رؤوسهم[(1381)]، مع أن النصوص الواردة في الرؤية لم تشرح هذا، ولم تفصل إلا أنه سيكون هناك رؤية من دون تفسير ولا شرح، والواجب حقًا هو السكوت عن هذا، فلو أردنا أن نذهب مذهب «إثبات الرؤية» فمن أين لنا بنص قاطع أنها ستكون بأعين الرؤوس؟ ألا يمكن إثبات الرؤية بلا كيف؟ ونجده كذلك يستدل بأحاديث حكم نقاد الحديث بأنها واهية موضوعة، كحديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(1382)]. ويقرر أن «القرآن إلى السنة أحوج من السنة إلى القرآن»[(1383)]، على الرغم من أن أحمد بن حنبل لم يجرؤ على أن يصرّح بمثل هذا التصريح في علاقة السنة بالقرآن، فقد قال أبو داود السجستاني إن أحمد سئل عن قول القائل: «السنة قاضية على الكتاب»، فأجاب: «أجبن أن أقول فيه، ولكن السنة تفسر القرآن، ولا ينسخ القرآن إلا القرآن»[(1384)]، أي إن أحمد بن حنبل لا يتجاسر على أن يقول هذه العبارات الحادّة، ويكتفي بأن السنة تفسر القرآن ولا تنسخه، وهذا كلام فيه ورع حقيقي، وفيه نسبية، وفيه دقّة العلماء، ويروي ابنه عبد الله في مسائله، أنه سأل أباه عن عبارة «السنة تقضي على الكتاب»،

فأجاب أحمد: «أقول: السنة تدل على معنى الكتاب»[(1385)]، فهذا هو موقف أحمد بن حنبل المتورع النسبي المحترز، على خلاف جسارة البربهاري وشجاعته في هذا التقرير الذي فيه نوع انتقاص للقرآن الكريم، فهو محتاج إلى السنة أكثر من حاجة السنّة إليه.

وترى البربهاري يهوّن من شأن الأخلاق المقطوع بها عقلًا وشرعًا، أمام العقائد التي تخضع للتأويل والفهم على أساليب العرب، فيقول: «واذا رأيت الرجل من أهل السنة رديء الطريق والمذهب، فاسقًا فاجرا، صاحب معاص، ضالًا، وهو على السنة فاصحبه، واجلس معه، فإنه ليس يضرك معصيته، واذا رأيت الرجل مجتهدا في العبادة، متقشفا محترقا بالعبادة، صاحب هوى، فلا تجالسه ولا تقعد معه، ولا تسمع كلامه، ولا تمش معه في طريق، فإني لا آمن أن تستحلي طريقته، فتهلك معه»[(1386)].

وبعد هذا الخلط المفتقر حقًا إلى دقة العلماء وتحرّيهم، وبعد استسهال رواية الموضوع والمكذوب، نجد البربهاري يختم رسالته ذاكرًا حديث الافتراق، فلا فرقة ناجية إلا واحدة، لكن من هي؟

يجيب بوضوح: «وهو من آمن بما في هذا الكتاب، واعتقده من غير ريبة في قلبه، ولا شكوك، فهو صاحب سنة، وهو الناجي إن شاء الله»[(1387)]. فالفرقة الناجية هي من تعتقد بكل ما في كتابه

هذا، بكل ما فيه من موضوع ومكذوب وأسطورة، وبكل ما فيه من إطلاقات لا يقول بها العلماء المحققون. ويؤكد البربهاري أن «جميع» ما جاء في كتابه هذا، فهو «عن الله تعالى، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه، وعن التابعين، وعن القرن الثالث إلى القرن الرابع»[(1388)]. وهذه عودة، في الحقيقة، إلى سلف متخيل.

ولقد قال إنه «لا يحل لرجل مسلم أن يقول: فلان صاحب سنة، حتى يعلم منه أنه قد اجتمعت فيه خصال السنة، لا يقال له: صاحب سنة حتى تجتمع فيه السنة كلها»[(1389)]. لكن ما السنة كلها؟ هي طبعا مذهب البربهاري، «فمن أقرّ بما في هذا الكتاب، وآمن به، واتخذه إماما، ولم يشك في حرف منه، ولم يجحد حرفا واحدا، فهو صاحب سنة وجماعة، كامل، قد كملت فيه السنة، ومن جحد حرفا مما في هذا الكتاب أو شك في حرف منه، أو شك، أو وقف، فهو صاحب هوى»[(1390)].

ثم يكرر لأتباعه «العامة» أن يتمسكوا بهذا الكتاب تمسكًا فيقول: «فاتق الله يا عبد الله، وعليك بالتصديق والتسليم والتفويض والرضا لما في هذا الكتاب»[(1391)]. ولا يرضى البربهاري بهذا حتى يعلن أن هذا الكتاب «دين الله ودين رسول الله صلى الله عليه وسلم»، وإذا «من استحل شيئًا خلاف ما في هذا الكتاب فإنه ليس يدين لله بدين، وقد رده كله، كما لو أن عبدا آمن بجميع ما قال الله تبارك وتعالى، إلا أنه شك في حرف، فقد رد

جميع ما قال الله تعالى وهو كافر»[(1392)].

ولو أردنا أن نصف هذا الكلام بلسان عقائدي، لقلنا إن هذا الكلام هو الكفر، وبمقاييس البربهاري نفسه ومعاييره، فلقد قرر أنه ليس للبشر أن يحكموا بعقولهم ويعملوا في السنة القياس، ويضربوا لها الأمثال، ولا تتبع فيها الأهواء[(1393)] لكنه يضرب الأمثال للقرآن الكريم، ويجعل كتابه كأنه هو القرآن الكريم الذي لا يجوز الشك في حرف منه، ومن شكّ فقد كفر. وإذا أريد أن يدافع عنه بتأويل ما، فمعاييره هو نفسه لا تعذر بالجهل والتأويل، وأقل ما في هذا قياس كلامه على القرآن الكريم، مما لا يصح حتى وروده من النبي الكريم. فضلًا عن إلزام الناس وتكفيرهم إذا لم يأخذوا بكل ما في كتابه كأنه رسول، وفيه موضوع ومكذوب وخرافة كما أوضحنا، فضلا عن الاجتهاد الفقهي الذي يسع فيه الخلاف.

والجدير بالذكر أن كتاب البربهاري هذا لا يزال متنًا يدرّس ويشرح على يد كبار علماء المدرسة الوهابية، سواء أكانت هذه الشروحات مدونة، أم كانت دروسا صوتية، وما هو إلا أن يجرى بحث على الشبكة العنكبوتية حتى تظهر مئات المواقع التي تتضمن هذه الدروس وتلك الشروحات، على الرغم من وجود متون سنّية أدق منه، وأشد تحقيقًا وصوابا، وأبعد عن تلك المزالق.

ثانيًا: مرحلة ما بعد البربهاري: «تعدد» اتجاهات

الحنبلية

أرى أنه من الصعب الزعم أن هناك اتجاهًا حنبليًا «محافظًا» وآخر غير محافظ. إلا إذا عنينا بالمحافظة الابتعاد تمامًا عن مناهج المتكلمين، لا المحافظة على أقوال أحمد بن حنبل بدقة، وعلى منهجه بدقة؛ ذاك أنه حتى التيار الذي يمكن تسميته «محافظًا» من حيث الاقتصار على الآثار، وتجنب القياس ما أمكن، لم يلتزم منهج أحمد بن حنبل تمام الالتزام، لا من حيث القضايا موطن الاهتمام، ولا من حيث الاتصال بالسلطة مناوأة أو تعاونًا، ولا من حيث تدوين المذهب، ولا من حيث التحرك به سياسيًا واجتماعيًا.

تبدأ مرحلة تعدد التيارات الحنبلية هذه بعد وفاة البربهاري، ومنذ الدولة البويهية الشيعية (334-447هـ). ولقد شهد العهد البويهي نزاعات بين السنة والشيعة، وذلك بسبب أعياد الشيعة وطقوسهم كل عام (يوم الغدير الذي واجهه أهل السنة بعيد مخترع سمّوه يوم الغار[(1394)] والاحتفال بهما ليس نهجًا علمائيًا في الأصل بل هو كله من فعل العوامّ)، فمن الفتن المذكورة بين الفريقين، فتنة عام 381هـ بين حيين من أحياء بغداد، حي باب البصرة (وسكّانه حنابلة)، وحي الكرخ (وسكانه شيعة)، فانتفض الحنابلة وخرّقوا أعلام السلطان، ما جعل الخليفة القادر يعاقب هؤلاء العامة السنّية بالقتل والصلب لحفظ هيبة الخلافة[(1395)]. وفي عام 389هـ احتفل الشيعة كعادتهم في يوم الغدير،

وهنا احتفل عوامّ السنة بيوم الغارٍ وزعموا أنه بعد يوم الغدير بأربعة أيام، ثم اخترعوا كذلك يوما بعد عاشوراء بثمانية أيام، لمصعب بن الزبير، يزورون قبره كما يزار قبر الحسين[(1396)].

وجدير بالذكر أن الخليفة القادر بالله العباسي، أصدر عام 408هـ البيان القادري، وذلك في عِزّ الدولة البويهية الشيعيةٍ المتضمن عقيدة أحمد بن حنبلٍ، ملزما به العلماء والفقهاء، وناهيا عن الجدل في الدين، مستتيبا الحنفية والشيعة وغيرهم. قال ابن الجوزي في أحداث سنة 408هـ: «وفي هذه السنة: استتاب القادر المبتدعة. أخبرنا سعد الله بن علي البزاز، أخبرنا أبو بكر الطريثيثي، أخبرنا هبة الله بن الحسن الطبري، قال: وفي سنة ثمان وأربعمئة استتاب القادر بالله أمير المؤمنين فقهاء المعتزلة الحنفية، فأظهروا الرجوع، وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير المؤمنين، واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام»[(1397)]. ويبدو أن هذا القرار لم يكن إلا لمواجهة الفاطميين، بحسم مادة أيديولوجياهم القائمة على التأويل.

وتستمر هذه المرحلة حتى سقوط بغداد على يد التتار. ولئن تعددت التياراتٍ الحنبليةٍ في هذه المرحلة، فقد كان الصوت الأعلى اجتماعيا وسياسيا هو صوت التيار الذي أقترح تسميته بـ «المحافظ»، فهو التيّار الذي كان يحدث جلبة في بغداد، وهو التيار الذي كان يدخل في صدامات مع المخالفين، كصدامهم مع الأشاعرة، مثلا، عام 447هـ، أيام السلاجقة، وكانت السيطرة فيه للحنابلة، حتى لم يستطع الأشاعرة شهود الجمع والجماعات، خوفًا من الحنابلة[1398]. ثم الفتنة التي اشتهرت في التاريخ باسم «فتنة القشيري»، وسببها أن أبا نصر القشيري الشافعي الأشعري (ت. 514هـ)، ورد بغداد في عام 469هـ، وابتدأ التدريس بالمدرسة النظامية، فأخذ «يذمّ الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم»[1399]. وتحرّك بعض العوام فهاجموا مسجدًا يؤم فيه أحد كبار الحنابلة، وصارت منازعة بالأحجار، ومات بعض الناس من هذا، فتدخلت السلطة، وحسمت الأمر[1400]، وكانت نهاية هذه المنازعة رسالة من نظام الملك أكّد فيها أن السلطة ينبغي ألا تميل إلى مذهب دون مذهب، وأنها مشغولة بإقامة السنّة، حريصة على تجنب الفتنة وعوامل الفرقة، ولا داعي إلى نقل أهل بغداد عن مذهبهم فإنهم حنابلة[1401].

1. الحنبلية والتصوّف

أما التيار الذي نصطلح على تسميته «محافظًا»، فهو، على الرغم

من تشدده، وميله إلى الأخذ بظواهر الكتّاب والسنة، كان فيه جانب صوفي، متمثل، في الغالب، بالزهد والورع، وله بعض المصطلحات الصوفية مما يتجاوز الزهد والورع.

فحتى البربهاري الذي يعدّ أظهر رموز التيار المحافظ، كان من أصحاب أبي الحسن علي بن محمد بن بشار (ت. 313هـ)، وكان له معظمًا هو وأبو بكر الخلال، وعبد العزيز غلام الخلّال[1402]، أي شيوخ الحنابلة الكبار في وقتهم. وكان أبو الحسن بن بشّار تلميذًا لصالح بن أحمد بن حنبل، روى مسائله عن أحمد وحدّث بها[1403]. وكان مع انشغاله بالتحديث، يتكلم بطريقة الصوفية وإشاراتهم، فمن ذلك قوله مثلًا: «لا يتكلم في الأنس إلا من انقطع عن قلبه حس وساوس الأنس»[1404]. وكان يفتتح دروسه بقوله: «وإنك لتعلم ما نريد»، فسئل، فقال: «هو يعلم أني ما أريد في الدنيا والآخرة سواه»[1405]. ونقلوا عنه شيئًا من «المكاشفات» أي علم بواطن القلوب، وأثبتوا له كرامات، كشفاء بعض الأمراض التي لا تعالج في ذلك الوقت[1406].

وفيه يقول البربهاري: «إذا كان أويس القرني يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر، فكم يدخل في شفاعة أبي الحسن بن بشار؟»[1407] مع أن أويسًا القرني من كبار التابعين. ثم ينقل ابن أبي يعلى عن أحمد البرمكي (لعله يعني أحمد بن إبراهيم البرمكي، تلميذ أبي الحسن بن بشار، ذكره ابن أبي يعلى في أول

ترجمة للطبقة الثالثة من الحنابلة ولم يذكر تاريخ وفاته)، أنه قال معلقا على كلام البربهاري: «صدق البربهاري، لأن أويسا كان من الأبدال، وأبا الحسن كان من المستخلفين، والمستخلف أجل من البدل، وأفضل عند الله، لأن المستخلف في الأرض مقامه مقام النبيين عليهم السلام، لأنه يدعو الخلق إلى الله تعالى، فبركته عائدة عليه وعلى كافة الخلق، وبركة البدل عائدة على نفسه»[(1408)]. ونجد أن البربهاري ينقل قصة عن الصوفي الشهير ذي النون المصري[(1409)] (ت. 245هـ).

وعلى أن اتباع الآثار حقًا يقتضي الالتزام التام بها، فإن هذا الكلام الذي يتجاوز الزهد والورع في التصوف إلى وضع طبقات في المنزلة عند الله مختلفة عما ورد في القرآن الكريم من (النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا) (النساء: 6)، يظهر منذ الطبقة الثانية في حملة المذهب الحنبلي وشيوخه، ما يدل على أن علاقة التصوف بالتحنبل علاقة مبكرة. حتى عند من سميناهم إجرائيا واصطلاحيا «التيار المحافظ». بل إن أبا بكر المروذي تلميذ أحمد بن حنبل، روى عنه كتابين لهما علاقة وطيدة بالتصوف، كتاب الزهد، وكتاب الورع. معنى هذا أن التيار المحافظ مختلط بالتصوف أصالة، إما بالزهد والورع واما بإشارات الصوفية وعباراتهم وما يتعلق بهذا من علم الباطن والمكاشفات وغيرها وإما بذلك كله معا.

نرى وضوحا في التعبير عن مصطلحات صوفية محضة، تتجاوز

الزهد والورع فحسب، كمصطلح «الإشارات»، و«الخواطر»، و«المحاسبة»، ابتداءً من الطبقة الثالثة من رجال المذهب، فمن أولئك محمد بن أحمد بن إسماعيل بن عنبس الشهير بابن سمعون (ت. 387هـ)، والذي وصفه ابن أبي يعلى بأنه «كان واحد دهره، وفريد عصره، في الكلام على الخواطر والإشارات، ودوّن الناس حكَمه، وجمعوا كلامه»[(1410)]. ومنهم أبو حفص عمر بن إبراهيم العكبري الشهير بـ «ابن المسلم» (ت. 387هـ)، له كتاب «محاسبة النفس والجوارح»[(1411)]. ونذكر هنا أبا يعلى الفراء كذلك (والد ابن أبي يعلى صاحب طبقات الحنابلة، ت. 458هـ)، الذي استعمل لفظة الصوفية الشهيرة «المريد»، في كتابه المطبوع التوكل، والذي خصّص فيه فصلا بعنوان «صفة المريد»، نقل فيه نصا لافتا عن أحمد بن حنبل، أنه قال: «علامة المريد قطع كل خليط لا يريد ما يريد»[(1412)]. وقد رجع فيه إلى الصوفي الشهير أبي طالب المكي[(1413)]، وقد خلا من المصطلحات المغرقة في التصوف، واعتمد على الروايات والآثار. بخلاف الصوفي الحنبلي الكبير أبي إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي الحنبلي الملقب بشيخ الإسلام (ت. 481هـ)، الذي كان «يتزيد» و«يغلو» في إثبات أسماء الله وصفاته، فنجده مثلا يقول بإثباتٍ صفة «الخطّ»[(1414)] لله، أي إن لله خطًا يكتب به معتمدا على حديث أن الله خطّ التوراة بيده، وكان يذهب إلى

أن النبي الكريم رأى الله في لِيلة المعراج بعيني رأسه[(1415)]. مما يعد عند خصوم الحنابلة تجسيما وتشبيها، وعلى الرغم من مجانبتِهِ طريقة علم الكلام، بل اشتداده على المتكلمين، وتأليفه كتابا شهيرا بعنوان «تكفير الجهمية»، وكتابا بعنوان ذم الكلام وأهله[(1416)]، فقد ألف في التصوّف كتابًا يعدّ من مراجع التصوف الإسلامي هو كتاب منازل السائرين[(1417)] الذي شرحه ابن قيّم الجوزية الحنبلي، في كتاب يعدّ أيضا من أعمدة كتب التصوف الإسلامي بعنوان مدارج السالكين. كما ألّف الهروي عدة رسائل في التصوف، منها «أنس المريدين وشمس المجالس»، و«باب في الفتوة»، و«شرح التعرف لمذهب التصوف»، و«طبقات الصوفية»، و«المختصر في آداب الصوفية» و«السالكين لطريقة الحق»[(1418)].

وقد استعمل كل ألفاظ الصوفية المعهودة، كالصفو والمحو والفناء والبقاء والدهش والبرق والوجد والذوق والغرق والمكاشفة والتحقيق والتلبيس والقبض والبسط والسكر والصحو والإتصال والانفصال والسكر والمعاينة والمكاشفة، وغير ذلك. وأخذت عليه تعبيرات تفيد وحدة الوجود. وقد انتقده ابن القيّم في مدارج السالكين مرّات، بل وصفه بأنه «فتح للزنادقة باب الكفر والإلحاد»[(1419)]. ووصفه ابن تيمية بأنه في القدر على مذهب الجهمية نفاة الأسباب[(1420)]. وقيل عن أبي يعلى بن

الكيّال الحنبلي (ت. 471هـ)، أنه كان يحفظ «الاسم الأعظم»، وهو اعتقاد صوفي أن لله اسما أعظم، من حفظه ودعا به لم يرد دعاؤه. ونجد عناية من الحسن بن أحمد بن البنّاء (ت. 471هـ) بتأليف كتاب عن «أخبار الأولياء والعبّاد بمكة»، وتأليف كتاب عن «المنامات المرئية لأحمد بن حنبل»، وكتاب في «المعاملات والصبر على المنازلات»[(1421)]. وكل هذه الكتب تدخل في التصوف. وذكر ابن رجب عن أبي الفرج عبد الواحد بن محمد بن علي الشيرازي (ت. 486هـ)، أنه كان يتكلم على الخاطر، وذكر قصة له فيها كشف للغيب. وهذا من الخوارق التي يكثر منها الصوفية[(1422)]، كما ذكر أنه اجتمع بالخضر مرتين[(1423)] (والإكثار من قصص الخضر والإلتقاء به حاضر بقوّة في أدبيات الصوفية)، هذا مع كونه مضادا للأشعرية، محاربا للتأويل في الصفات على طريقة المتكلمين[(1424)]. ونجد من الحنابلة من «يغلب» على كلامه «التذكير وعلم المعاملات»[(1425)]، بحسب تعبير ابن رجب، كعلي بن عمر بن أحمد بن عمار بن أحمد بن علي بن عبدوس الحراني (ت. 559هـ)، ولا يعنى بعلم المعاملات هنا الفقه، بل معاملات القلوب، وهذا مصطلح صوفي.

لكن علمًا صوفيًا بارزًا، بل من أبرز الصوفية في الإسلام على الإطلاق، لا في المذهب الحنبلي فحسب، هو الحنبلي الصوفي الشهير عبد القادر الجيلاني (ت. 561هـ)، الذي وصفه ابن رجب الحنبلي بقوله: «شيخ العصر، وقدوة العارفين، وسلطان

المشايخ، وسيد أهل الطريقة في وقته، صاحب المقامات والكرامات، والعلوم والمعارف، والأحوال المشهورة»(1426)، ويصفه بأنه «انتصر أهل السنة بظهوره، واشتهرت أحواله، وأقواله وكِراماته ومكاشفاته، وهابه الملوك فمن دونهم»(1427). وأنه لم يرو لأحد من الكرامات ما روي لعبد القادر الجيلاني، وأنه لم تنقَل الكرامات بتواتر إلا كراماته(1428). وذكر عنه أنه كان يطلع على ما في ضمائر الناس على سبيل «المكاشفة»(1429). كانت له مدرسة للتربية والتزكية والوعظ والإرشاد تضيق بالناس لكثرتهم، فوسعت «وتعصب في ذلك العوام»(1430). وكان يعظمه في عصره أكثر المشايخ والزهاد والعلماء(1431). التقى برجل وصفه بأنه «القطب»، وهو الذي أذن له أن يتصدر للناس(1432). ولشدة تأثيره وانتشاره وذيوع صيته وضعت عنه كتب ملأى بالخرافات والأساطير والمبالغات، فمن ذلك مثلا كتّاب من ثلاثة مجلدات، ألفه أبو الحسن الشطّنوفي المصري عن أخبار عبد القادر(1433). وقد روى الذهبي أن الذباب لم يكن يقع عليه(1434)، وهو من مبالغات الصوفية. لكن ابن رجب يصحّح رواية عن عبد القادر أنه قال: «قدمي هذه على رقبة كل وليّ لله»(1435)، لكنه عدّها من الشطحات الصوفية التي لا يقتدى بأصحابها فيها. وكان عبد القادر لا يرى أن هناك وليًا لله

غير حنبلي، وأن هذا «ما كان ولا يكون»[1436]. وهذا لا شك من التعصب. وقد كان ابن الجوزي مخالفًا له، وقد كتب كتابًا في نقده[1437]. وقد ألف عبد القادر الجيلاني عدة كتب منها ما هو مطبوع، ككتابه الغنية لطالبي طريق الحق، وهو كتاب عام في العبادات، والعقائد، والآداب، وقد أثار انتباهي فيه أنه يميل قليلًا إلى طريقة المتكلمين في طرح العقائد، فيبوب بابًا بعنوان «معرفة الصانع عز وجل»، وهذا وصف كلامي، إذ وصف الله بـ «الصانع» لم يرد في الكتاب والسنة، وليس إثباته طريقة أهل الأثر. ويصف الله بأنه «ليس بجسم فيمس، ولا بجوهر فيحس، ولا عرض فيقضى، ولا ذي تركيب أو آلة وتأليف، أو ماهية وتحديد»[1438]. وأنه «شاهد على الأشياء بلا مماسة»[1439].

ويصفه بأنه «المحرك والمسكن»[1440]. ويصفه بأنه مستو على العرش بذاته (على أن أحمد بن حنبل لم ينص على الذات، لكنه قول طائفة من أهل الحديث)، وينهى عن تأويل الاستواء الإلهي، ولكنه يستدرك فيقول: «لا على معنى القعود والمماسة كما قالت المجسمة والكرامية، ولا على معنى العلو والرفعة كما قالت الأشعرية، ولا على معنى الاستيلاء والغلبة كما قالت المعتزلة؛ لأن الشرع لم يرد بذلك، ولا نقل عن أحمد من الصحابة والتابعين من السلف الصالح وأصحاب الحديث، بل المنقول عنهم حمله على الإطلاق»[1441]. لكن الإطلاق لا يفيد الاستواء «بالذات» بالضرورة. فكان الواجب إطلاق الاستواء دون تحديده بأنه

بالذات ولا تأويله. لكنه هكذا يفهم الإطلاق. ومع هذا الميل «الطفيف» إلى علم الكلام ومصطلحاته، نجده يقرر المسألة التي بدأت منذ عهد أبي بكر المروذي وهي قعود النبي على العرش[(1442)]. وما سوى هذا فهو أقرب إلى التيار الذي سميناه محافظا. وقد خصص قسما في كتابه المذكور سماه «كتاب آداب المريدين، من الفقراء الصادقين سالكي طريق الصوفية، الذين صفوا عن الأهوية المضلة، وأمسكوا عن الأخلاق الردية، فأدخلوا في زمرة الأبدال وأهل الولاية، واتصفوا بالعينية»[(1443)]. ذكر فيه «الإرادة»، و«المريد»[(1444)]، وعرّف فيه ما المتصوف وما الصوفي[(1445)]، وتناول فيه أدب المريد مع الشيخ، والشيخ مع المريد[(1446)]، وآداب صحبة الإخوان فقراء وأغنياء[(1447)]، وآداب «السماع» للذكر وما يتعلق به[(1448)]، ونجده يتكلم عن «الخرقة»[(1449)]، وعن نزعها حال السماع أو إبقائها وكيف يتعامل معها[(1450)]، ونجده يذكر ألفاظ التصوف السني، من قبيل المجاهدة والتوكل وحسن الخلق والشكر والصبر والرضا والصدق[(1451)]. وللجيلاني كتاب شهير عنوانه فتوح الغيب[(1452)] شرح شيئًا منه أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (ت 728هـ)[(1453)]. وقد ذكر

في كتابه هذا مصطلح «الفناء»[1454]، و«الكشف» و«المشاهدة»[1455]، و«الروحانيين»[1456]، و«القبض» و«البسط»[1457].

ومن الحنابلة عثمان بن مرزوق القرشي (ت. 564هـ)، كان من كبار الصوفية في مصر، وله مريدون. قال عنه ابن رجب: «تكلّم على المعارف والحقائق، وانتهت إليه تربية المريدين بمصر»[1458]، و«حصل له القبول التام من الخاص والعامّ، وكان يعظّم الشيخ عبد القادر»[1459] أي الجيلاني. ويقال إن عبد القادر ألبسه الخرقة[1460]، وذكر أن له « كرامات وأحوال ومقامات، وكلام حسن على لسان أهل الطريقة»[1461]، وروى عنه خوارق عجيبة[1462].

2. الحنبلية وعلم الكلام

ونجد بعد هذا نوعاً من «الانفتاح» النسبي على مصطلحات علم الكلام عند أبي عبد الله الحسن بن حامد الورّاق (ت. 4هـ)، أي في نهاية القرن الرابعٍ وبداية القرن الخامس، مع كونه منتميا إلى التيّار المحافظ عموما، فنجده مثلا يقرر، كما أوضح تلميذه القاضي أبو يعلى الفرّاء، أن استواء الله على العرش يقتضي أن الذات الإلهية «تمسّ» العرش، وأن الله «قاعد» على

عرشه[(1463)]. وهذا ما يراه خصوم الحنابلة تشبيهًا وتجسيمًا. واللافت أن ابن حامد المذكور اعتمد على قول أحمد نقلًا عن أحد أصحاب أحمد بن حنبل المباشرين، وهو عبد الوهاب الوراق والذي صرّح تصريحًا بالمماسة والقعود[(1464)]. معنى هذا أن الخلاف، كما أكّدت مرارا من قبل، بدأ منذ وفاة أحمد بن حنبل. وأيضا عرف ابن حامد بالزهد والورع والتنسّك والتعفف[(1465)]، هذا مع تقدّم ابن حامد عند السلطان، ومنزلته العالية عند الخليفة، ومع هذا كان يرفض مال السلطان وجوائزه[(1466)]. لكننا نرى خلافًا في المذهب عند أبي الحسن التميمي، واسمه عبد العزيز بن الحارث بن أسد (ت. 371هـ)، وقد ترجم له ابن أبي يعلى في الطبقة الثانية، والذي كان يرى أن الاستواء لا يقتضي المماسة ولا المباينة، ولم يذكر القعود[(1467)]. وهناك من يذكر أن أبا الحسن التميمي المذكور كان على علاقة جيدة بالمتكلم أبي الحسن الأشعري، بل إنه آواه عنده عندما ثار عليه البربهارية أو بحسب تعبير ابن الجوزي «أهل السنة»، فلم يزل مختفيا خوفا من القتل، ولجأ إلى دار أبي الحسن التميمي، وقد ضعف قوم هذه الرواية، باعتبارات قوية وجيهة، إذ ولد أبو الحسن التميمي عام 317هـ، ومات أبو الحسن الأشعري عام 3هـ، وقيل عام 331هـ (وهذا الاختلاف في تحديد تاريخ موته له دلالة قوية تفيد أنه لم يكن له انتشار واسع قوي في زمنه، ربما بسبب قمع البربهارية إياه، وإلا فكيف يختلف في تاريخ موته هذا

الاختلاف الكبير؟ بعد استقرار عصر التدوين وانتشار الوراقة والكتابة والتواليف؟). لكن الرواية، مع هذه الاعتراضات الوجيهة، تدل على تأثر أبي الحسن التميمي بأبي الحسن الأشعري. وليس أبا الحسن التميمي فقط، بل أهل بيته؛ ابنه أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي (ت. 410هـ)، الذي كان صديقًا مؤانسًا لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري المالكي (ت. 403هـ)، رأس الأشعرية في زمنه[(1468)]. حتى إن أبا الفضل أمر مناديا ينادي في جنازته: «هذا ناصر السنة والدين، والذاب عن الشريعة، هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة»، قال الذهبي: «ثم كان يزور قبره كل جمعة»[(1469)]. ولأبي الفضل المذكور كتاب مطبوع يقترب فيه من طريقة الأشعرية القدماء في أسماء الله وصفاته، فمن ذلك مثلا قوله: «جملة اعتقاد أحمد بن حنبل رضي الله عنه في الذي كان يذهب إليه: أن الله عز وجل واحد لا من عدد، لا يجوز عليه التجزيء ولا القسمة، وهو واحد من كل جهة، وما سواه واحد من وجه دون وجه»[(1470)]. ومن ذلك مثلًا قوله: «فامتدح الله بأنه على العرش استوى، أي عليه علا، ولا يجوز أن يقال: استوى بمماسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا»[(1471)]. وهذه الطريقة حتما هي طريقة المتكلمين، وهي حتما ليست طريقة أحمد بن حنبل، ولكنه نسب الأمر إليه. وعامة الكتاب لا يخلو من مثل هذا الأسلوب. وكذلك رزق الله بن عبد الوهاب بن

عبد العزيز بن الحارث التميمي (وهو ابن أخي أبي الفضل التميمي، ت. 488هـ) الذي كان يقول: «كل الطوائف تدّعيني»[(1472)]، وهذا إنما هو لاتساعه في المذهب وموافقته لبعض الطوائف في بعض ما تذهب إليه. فهو اتجاه متأثر بالأشعرية، وفي ضوء هذا التأثر، ينسب العقائد إلى أحمد بن حنبل. وهو، بهذا، يخلق من حيث يدري أو لا يدري أحمد بن حنبل متخيلا، يقابله أحمد بن حنبل متخيل ثان، وثالث، كما سيتضح معنا.

ويؤلف القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي كتابه الشهير إبطال التأويلات[(1473)]، ويبدو أنه ما ألّفه إلا للرد على التيار الحنبلي الذي يؤّول صفات الله موافقة للأشعرية، ولئن كان أبو يعلى محافظا، فقد استعمل أساليب المتكلمين في الحجاج، على الرّغم من أنه «غلا» في إثبات بعض الصفات وجاء فيها بما يعدّ غريبا مستهجنا، فهو يثبت صفة الاستلقاء لله، وأنه وضع رجلا على رجل[(1474)]، وغير هذا مما نفر منه حتى بعض الحنابلة كابن الجوزي، لكنه مع هذا الغلوّ في الإثبات، مما يتجاوز حتى منهج أحمد بن حنبل، كان يسير في كتابه على حجاج المتكلمين، ويذكر مصطلحاتهم، ما يدل على أنه حتى التيار الذي نسميه محافظا من باب التجوّز، تأثر بعلم الكلام ومصطلحاته وطريقته في الحجاج.

ومن الحنابلة الذين قاربوا المتكلمين القاضي الشريف أبو عليّ

محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي (أي إنه من العباسيين، ت. 428هـ)، وله اتصال قريب جدًا بالقادر بالله والقائم بأمر الله[1475]

كتب تأليفًا في العقائد، جاء منه في صفات الله قوله: «لم تملكه الخواطر فتكيفه، ولم تدركه الأبصار فتصفه، ولم يخل من علمه مكان فيقع به التأيين، ولم يقدمه زمان فيطلق عليه التأوين [...] ولا تجري ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال، ولا يدخل في الأمثال والأشكال، صفاته كذاته، ليس بجسم في صفاته»[1476]. وهذه مصطلحات كلامية: التأيين، والتأوين، والجسم، والماهية، والكيفية. وفي هذا نوع انفتاح على الكلاميين، ولا عجب، فهو تلميذ أبي الحسن التميمي الذي سبق ذكره.

وممّن حاول التوفيق بين الحنابلة والشافعية في الاعتقادات (أي حاول التوفيق بين عقائد الحنابلة وعقائد الأشعرية، فقد تحوّل الشافعية في الجملة إلى أشعرية)، الحسن بن أحمد بن البنّاء البغدادي (ت. 471هـ)، وهو تلميذ أبي الفضل التميمي وأخيه أبي الفرج، اللذين ذكرنا أنهما متأثران بالأشعرية[1477]، فهو، إذًا، خطّ حنبلي متأثر بالأشعرية.

ومن أعلام الحنابلة المتأثرين بالمتكلمين أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (ت. 510هـ)، وله قصيدة داليّة القافية، سرد فيها عقائد «أهل السنّة»، وبعضِ أبياتها يدلِ دلالة واضحة على التأثر بالكلاميين، فمن ذلك مثلا أن الله يعرف بالنظر، وهي

مسألة كلامية[1478] تدخل في باب «أول الواجبات»، إذ من المتكلمين من يرى أن أول الواجبات هو النظر المؤدي إلى معرفة الله.

ونجده يستعمل لفظة «القديم» في وصف الله وهذا لفظ كلامي، لم يرد في الكتاب ولا في السنة[1479]. ويستعمل لفظة «الجسم»[1480]، نافيًا عن الله الجسمية. مع أن الصحابة والتابعين سكتوا عن هذا، إذ لم تكن هذه المسألة مثارة في زمنهم، فلم يقولوا جسم ولا ليس بجسم. وقد يفهم أنه يميل إلى «التفويض» (أي اللاأدرية) في فهم معنى استواء الله على العرش[1481]. وهذا أيضًا يعد انفتاحًا على علم الكلام ومصطلحاته.

وقد أباح التيّار المحافظ من الحنابلة دم صاحبهم الحنبلي أبي الوفاء بن عقيل (ت. 513هـ)، لأنه كان يتلقى علم الكلام سرا على يد بعض شيوخ المعتزلة في زمنه، ووقفوا له على كتابات يدافع فيها عن الحلاّج (ت. 295هـ) الصوفي الكبير المقتول على الزندقة، قال ابن رجب الحنبلي: «وذلك أن أصحابنا كانوا ينقمون على ابن عقيل تردده إلى ابن الوليد، وابن التبان، شيخي المعتزلة، وكان يقرأ عليهما في السر علم الكلام، ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السنة، وتأول لبعض الصفات، ولم يزل فيه بعض ذلك إلى أن مات رحمه الله»[1482]. وهكذا

يمكننا القول إن ابن عقيل يمثّل انسجامًا لافتًا بين الكلام والتصوّف معًا، ولقد وصفه ابن رجب بأنه «متكلّم»[(1483)].

ومن أعلام الحنابلة الذين انفتحوا على علم الكلام، بل على الفلسفة، أبو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر السرّي، الشهير بأبي الحسن الزاغوني (ت. 527هـ)، ففي كتابه المطبوع الإيضاح في أصول الدين سار على نهج المتكلمين بوضوح شديد، فيتكلم في كتابه عن النظر والاستدلال ووجوبهما على طريقة المتكلمين، ويثبت الحقائق ويرد على السوفسطائية[(1484)]، ويعرف الجوهر[(1485)]، والجسم[(1486)]، والعرَض[(1487)]، والقِدَم والحدوث[(1488)]، والمستحيل والممتنع[(1489)]، وهذه كلها ألفاظ كلامية. بل نجده يتكلم عن المصطلحات المنطقية، فيتكلم عن الضدين[(1490)]، والمثلين[(1491)]، والألفاظ الفلسفية كالجائز والممكن[(1492)]، ويستعمل دليل الحدوث كالمتكلمين[(1493)]، ويرد على الثنوية القائلين بوجود إلهين[(1494)]، ويرد على النصارى[(1495)]، ويصف الله بطريقة السلوب، أي سلب النقائص؛ فالله ليس بجوهر[(1496)]؛ وليس بطبيعة[(1497)]، وليس بفلك ولا نجم[(1498)]، ونجده يتكلم في الصفات الإلهية على طريقة الأشاعرة، وينفي، على خلاف المعتزلة، أن الله خلق

العالم لغرض وغاية[1499]، والكتاب كله على هذا المنوال الكلامي، لكنه على الرغم من ذلك مال إلى إثبات الصفات (التي يسميها بعض المتكلمين الإضافات) على وجه الحقيقة لا المجاز، وتجنّب التفويض، فنراه يثبت الوجه للّٰه صفة زائدة على الذات على الحقيقة، مع نفيه القاطع أن يكون بمعنى الآلة والجزء من الكل[1500]، ومثل هذا في إثباته اليدين للّٰه[1501]، وإثبات العين[1502]، وغير ذلك. وهو ما نقمه عليه ابن الجوزي، وسيأتي الحديث عن ذلك. وبهذا نستطيع أن نقول إن الزاغوني، كما هو جهدنا واستطاعتنا وكما هو واضح بين أيدينا، أول حنبلي «توسّع» في طرح المسائل العقدية على طريقة المتكلمين.

وممن وصف من الحنابلة بأنه «متكلم»، صدقة بن الحسين البغدادي (ت. 573)، وهو من تلاميذ أبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن الزاغوني، فلا عجب أن يكون متكلما. بل اطلع على المنطق والفلسفة[1503]. وهو ما يدل على وجود خطّ حنبلي منفتح على علم الكلام، يظهر هذا من سلسلة التلقّي كما رأينا في حال صدقة بن الحسين المذكور، وقد كتب عنه ابن الجوزي في تاريخه، ونقم عليه أبياتا يعبّر فيها عن حيرة، وفيها إشارة إلى عبثية الوجود[1504] أشبه باعتراضات أبي العلاء المعرّي. وذكر عنه عبارات فيها نوع تهكّم، وقد ذكر ابن الجوزي أنه تأثر بكتاب الشفاء لابن سينا[1505].

بل نجد حنابلة اطلعوا على الفلسفة والمنطق، كعبد الله بن أحمد بن الخشّاب البغدادي، اللغوي الشهير (ت. 567هـ) [(1506)]. وهذا ما يحملنا على القول إن بدء اطّلاع بعض الحنابلة وانفتاحهم على الفلسفة، إنما كان في الثلث الأول فما بعده من القرن السادس الهجري.

وممن مال إلى التأويل وخالف التيار المحافظ في الحنابلة أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الشهير بابن الجوزي (ت. 597هـ). وله كتاب شهير مطبوع هو دفع شبهة التشبيه[(1507)]، كتبه أصلاً للرد على التيار الحنبلي النافي للتأويلات، وقال في مقدمته: «رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد، وصاحبه القاضي أبو يعلى الفراء، وابن الزاغوني، فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس»[(1508)]. وبهذا نستطيع القول إن ابن الجوزي كان أجرأ الحنابلة في الرد على التيار الحنبلي المحافظ. بل إنه يوجه كلامه إلى هذا التيار الحنبلي، الذي يرى أنه يخالف أحمد بن حنبل، فيقول لهم: «يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وامامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يُقَل؟ فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه»[(1509)]. ويقول لهم: «فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فلقد كسيتم المذهب شيئاً قبيحاً، حتى صار لا يقال عن

حنبلي إلا مجسّم، ثم زينتم مذهبكم أيضًا بالعصبية ليزيد بن معاوية، وقد علمتم أن صاحب المذهب أجاز لعنته، وقد كان أبو محمد التميمي يقول في بعض أئمتكم: لقد شان المذهب شينًا قبيحا لا يغسل إلى يوم القيامة»[(1510)]. يعبّر هذا النص عن تيارين حنبليين، كل تيار منهما يرى أنه يسير على منهج أحمد بن حنبل، وكل منهما يتهم الآخر بأنه يسير على نهج أحمد بن حنبل متخيل.

وهناك فريق ثالث ينأى عن تفسير الصفات على الحقيقة كما ينأى عن تفسير الصفات على المجاز، بل يسير سيرا لاأدريا في الصفات، يثبت معناها العام بحمولاته اللغوية لكنه يأبى تحديدها في معنى واحد محدد، ومن هذا الفريق الوزير ابن هبيرة الحنبلي الذي قال في أخبار الصفات: «لا تفسر على الحقيقة ولا على المجاز، لأن حملها على الحقيقة تشبيه، وعلى المجاز بدعة»[(1511)]. وكل أولئك ينتسبون إلى أحمد بن حنبل ويرون أنهم يتمثلون منهجه، أي منهج السلف؛ الصحابة والتابعين وتابعيهم.

تيارات حنبلية ثلاثة، إذًا، تتنازع أحمد بن حنبل (السلفي)، وترى أنها تمثل منهج السلف الصالح داخل المذهب الحنبلي الذي كان يباهي بأنه هو المذهب الوحيد الملتزم بمنهج الحديث والأثر. وبهذا، نكتفي في إيراد الأمثلة على ما يرام إثباته هنا.

بقي الحنابلة على هذه التيارات الثلاثة، حتى جاء أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، فقفز بالمذهب قفزة هائلة، فقد اطلع على علم الكلام وفلسفة عصره

اطلاعًا واسعًا، ونقد المنطق الصوري، وانتقد بعض مظاهر التصوف، ولم ينتقد التصوف كله، فصاغ مذهب أحمد بن حنبل صياغة جديدة، وهو ما سنعمل عليه في جزء تالٍ إن فسح الله في العمر، وسنح في الوقت، وأمدّ بالقوة.

(1274) يُنظر: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، السنّة، تحقيق عطية الزهراني (الرياض: دار الراية، 1989)، ج 1، ص 209 وما بعدها.

(1275) المرجع نفسه، ص 212.

(1276) المرجع، ص 244.

(1277) يُنظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، اعتنى به أشرف عبد المقصود (الرياض: دار أضواء السلف، 1995)، ص 170؛ يقارن بـ: الخلال، السنّة، ج 1، ص 217.

(1278) الذهبي، العلو، ص 170.

(1279) الخلال، السنّة، ج 1، ص 231.

(1280) كل هذه الأخبار ونظائرها تجده في: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها، حققه وضبط نصه وعلّق عليه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، مج 6: أحمد - إبراهيم 2479-3088، ص 104 وما بعدها؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ج 13، ص 173 وما بعدها.

(1281) الخلال، السنّة، ج 1، ص 234.

(1282) يُنظر خبر نزاع الحنابلة مع أبي جعفر بن جرير الطبري في: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم الأدباء، أو طبقات الأدباء، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ج 6، ص 2450-2451.

(1283) عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير، الكامل في التاريخ، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ج 6، ص 677.

(1284) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المنتظم

في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ج 13، ص 217.

(1285) المرجع نفسه.

(1286) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 244.

(1287) الشاكرية (الجاكرية) لفظة مأخوذة من جاكر، وهي لفظة فارسية تعني الخدم، وتطلق على طائفة من الجند في الدولة العباسية. ينظر: محمد فياض العزي، النزاع بين قادة الجيش الأتراك والخلافة العباسية في ظل الفوضى العسكرية (عمان: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2017)، ص 33.

(1288) يُنظر تفاصيل هذا في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 256-258.

(1289) أبو الحسين بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن العثيمين (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1419هـ [1999م])، ج 3، ص 146.

(1290) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص 258-259.

(1291) المرجع نفسه، ص 259.

(1292) المرجع نفسه، ص 262.

(1293) المرجع نفسه، ص 262-263.

(1294) المرجع نفسه، ص 263.

(1295) المرجع نفسه.

(1296) المرجع نفسه، ص 266، وما بعدها.

(1297) يُنظر تفاصيل خروجه في: المرجع نفسه، ص 271 وما بعدها.

(1298) المرجع نفسه، ص 282.

(1299) يُنظر خبر هذه الفتنة، وهو طويل، في: المرجع نفسه، ص 282-335.

(1300) المرجع نفسه، ص 336.

(1301) المرجع نفسه، ص 337 وما بعدها.

(1302) المرجع نفسه، ص 348.

(1303) المرجع نفسه، ص 355.
(1304) المرجع نفسه، ص 371.
(1305) المرجع نفسه.
(1306) المرجع نفسه، ص 390-391.
(1307) المرجع نفسه.
(1308) المرجع نفسه، ص 392.
(1309) المرجع نفسه، ص 406.
(1310) المرجع نفسه، ص 654.
(1311) المرجع نفسه، ج 10، ص 8.
(1312) المرجع نفسه، ص 9.
(1313) المرجع نفسه، ص 10.
(1314) المرجع نفسه، ص 23.
(1315) المرجع نفسه، ص 28.
(1316) المرجع نفسه، ص 39.
(1317) المرجع نفسه، ص 52.
(1318) المرجع نفسه.
(1319) المرجع نفسه، ص 53.
(1320) المرجع نفسه، ص 54.
(1321) المرجع نفسه.
(1322) المرجع نفسه.
(1323) محمد بن محمود بن الحسن بن النجار البغدادي، ذيل تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ج 4، ص 44.
(1324) الطبري، ج 10، ص 56.

(1325) المرجع نفسه، ص 71.

(1326) المرجع نفسه، ص 86.

(1327) المرجع نفسه، ص 139.

(1328) ابن الأثير، ج 6، ص 571.

(1329) عريب بن سعد، في: الطبري، ج 11، ص 294.

(1330) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 3، ص 76.

(1331) المرجع نفسه.

(1332) المرجع نفسه.

(1333) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق سيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 5، ص 149.

(1334) أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أخبار الراضي بالله والمتقي لله أو تاريخ الدولة العباسية من سنة 322 إلى سنة 333 هجرية: من كتاب الأوراق، تحقيق ج. هيورث دن، ط 2 (بيروت: دار المسيرة، 1979)، ص 65.

(1335) ابن الأثير، ج 7، ص 40.

(1336) المرجع نفسه.

(1337) الصولي، ص 85.

(1338) عريب بن سعد، في: الطبري: ج 11، ص 295-296.

(1339) ابن الأثير، ج 7، ص 41.

(1340) ابن مسكويه، ج 5، ص 183.

(1341) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ط 2 (بيروت: دار صادر، 1995)، ج 2، ص 44.

(1342) المرجع نفسه، ص 231-232.

(1343) المرجع نفسه، ص 223-233.

(1344) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 1409هـ [1988-1989م])، ص 639.

(1345) المرجع نفسه، ص 639-644.

(1346) الصولي، ص 136.

(1347) يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق عمار يحياوي (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013)، ج 17، ص 183.

(1348) الصولي، ص 212.

(1349) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 4: محمد بن عمر - آخر المحمدين 1203-1847، ص 676.

(1350) المرجع نفسه، ص 675.

(1351) حدث مثلًا عن القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي، يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 1: محمد بن إسحاقٍ - حمد بن الحسن: المقدمة والخطط، ص 443؛ وعن الحسن بن شهاب الحنبلي، ينظر: مج 3: محمد بن الحسين - محمد بن عيسى 616-1202، ص 679؛ وروى عن الحسن بن نصر الحنبلي، ينظر: مج 5: أحمد بن أحمد - أحمد بن الليث 1848-2478، ص 306.

(1352) ابن الجوزي، المنتظم، ج 16، ص 132.

(1353) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، مج 12، ص 102-103.

(1354) ابن الجوزي، المنتظم، ج 14، ص 15.

(1355) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ج 7، ص 267.

(1356) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط 2 (ليدن: بريل، 1906)، ص 126. وجاء في نسخة من مخطوطات الكتابٍ: «وحنابلة العراق غالية مشبّهة، يفرطون في حب معاوية، ويروون في ذلك أخبارا

منكرة، بخاصة البربهارية»، يُنظر المرجع المذكور.

(1357) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 3، ص 128-129.

(1358) المطهر بن طاهر المقدسي، كتاب البدء والتاريخ (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، [د.ت.])، ج 5، ص 150.

(1359) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، 5 ج (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، ج 1، ص 158-159.

(1360) التنوخي، ج 2، ص 295.

(1361) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 3، ص 37.

(1362) يُنظر: المرجع نفسه، ص 136.

(1363) المرجع نفسه، ص 211-212.

(1364) المرجع نفسه، ص 93-94.

(1365) المرجع نفسه، ص 218.

(1366) أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري، شرح السنة، تحقيق خالد قاسم الردادي (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1993)، ص 67.

(1367) المرجع نفسه، ص 119-121.

(1368) المرجع نفسه، ص 125-126.

(1369) المرجع نفسه، ص 126.

(1370) المرجع نفسه، ص 67-68.

(1371) المرجع نفسه، ص 69-70.

(1372) المرجع نفسه، ص 125.

(1373) المرجع نفسه، ص 123.

(1374) المرجع نفسه، ص 84.

(1375) المرجع نفسه، ص 80.

(1376) المرجع نفسه، ص 79.

(1377) المرجع نفسه، ص 86.

(1378) المرجع نفسه، ص 90-91.

(1379) المرجع نفسه، ص 73.

(1380) المرجع نفسه، ص 94.

(1381) المرجع نفسه.

(1382) المرجع نفسه، ص 77.

(1383) المرجع نفسه، ص 89.

(1384) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، مسائل الإمام أحمد: رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999)، ص 368.

(1385) عبد الله بن أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية ابنه عبدالله بن أحمد، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، ص 438.

(1386) البربهاري، ص 123-124.

(1387) المرجع نفسه، ص 107.

(1388) المرجع نفسه، ص 108.

(1389) المرجع نفسه، ص 132.

(1390) المرجع نفسه، ص 135.

(1391) المرجع نفسه، ص 108.

(1392) المرجع نفسه، ص 109.

(1393) المرجع نفسه، ص 70.

(1394) يوم الغدير هو المناسبة التي يروى فيها أن النبي الكريم صلى الله عليه وسلم قال عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «من كنت مولاه فعلي مولاه». وكان هذا، كما يقال، يوم 18 ذو الحجة من السنة العاشرة للهجرة. وبهذا اليوم بدأ الشيعة

يحتفلون منذ أيام البويهيين، وكانوا شيعة، فقابلهم عوام أهل السنة بعيد آخر سمّوه يوم الغار احتفالًا باليوم الذي كان فيه النبي وأبو بكر الصّديق رضي الله عنه في الغار، وزعموا أن هذا اليوم بعد يوم الغدير بأسبوع. وقد جهّل علماء أهل السنة الفريقين وحمّقوهما وعدّوا هذا الاقتتال كل سنة من قبيل قلة العقل والسخف.

(1395) ابن الجوزي، المنتظم، ج 14، ص 356.

(1396) المرجع نفسه، ج 15، ص 14.

(1397) المرجع نفسه، ص 125-126.

(1398) المرجع نفسه، ص 347.

(1399) المرجع نفسه، ج 16، ص 181.

(1400) يُنظر: المرجع نفسه، ص 181-183.

(1401) المرجع نفسه، ص 190-191.

(1402) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 3، ص 111.

(1403) المرجع نفسه.

(1404) المرجع نفسه.

(1405) المرجع نفسه، ص 113.

(1406) المرجع نفسه، ص 114-117.

(1407) المرجع نفسه، ص 117.

(1408) المرجع نفسه.

(1409) المرجع نفسه، ص 250.

(1410) المرجع نفسه، ص 278.

(1411) المرجع نفسه، ص 296-297.

(1412) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، كتاب التوكل، تحقيق يوسف بن علي الطريف (الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، 2014)، ص 58.

(1413) المرجع نفسه.

(1414) أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي، كتاب الأربعين في دلائل التوحيد، تحقيق علي ناصر فقيهي (المدينة المنورة: [المؤلف]، 1989)، ص 73.

(1415) المرجع نفسه، ص 81.

(1416) يُنظر: أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله، تحقيق أبو جابر عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري، 5 ج (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1998)، ج 1.

(1417) يُنظر: أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي، كتاب منازل السائرين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988).

(1418) يُنظر: مقدّمة المحقق في: الهروي، ذم الكلام وأهله، ج 1، ص 120-125.

(1419) يُنظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط 7 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2003)، ج 1، ص 168.

(1420) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، 9 ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986)، ج 5، ص 358.

(1421) يُنظر: ابن رجب الحنبلي، ج 1، ص 77-78.

(1422) المرجع نفسه، ص 158.

(1423) المرجع نفسه.

(1424) المرجع نفسه، ص 158، 159.

(1425) المرجع نفسه، ج 2، ص 91.

(1426) المرجع نفسه، ص 188-189.

(1427) المرجع نفسه، ص 191.

(1428) المرجع نفسه، ص 192.

(1429) المرجع نفسه، ص 193.

(1430) المرجع نفسه، ص 190.

(1431) المرجع نفسه، ص 194.

(1432) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 20، ص 446.

(1433) ابن رجب الحنبلي، ج 2، ص 194.

(1434) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 20، ص 448.

(1435) ابن رجب الحنبلي، ج 2، ص 197.

(1436) المرجع نفسه، ص 200.

(1437) المرجع نفسه، ص 198.

(1438) عبد القادر الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، وضع حواشيه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 121.

(1439) المرجع نفسه، ص 121.

(1440) المرجع نفسه.

(1441) المرجع نفسه، ص 124.

(1442) المرجع نفسه، ص 150.

(1443) المرجع نفسه، ج 2، ص 269.

(1444) المرجع نفسه، ص 269.

(1445) المرجع نفسه، ص 272.

(1446) المرجع نفسه، ص 277.

(1447) المرجع نفسه، ص 287.

(1448) المرجع نفسه، ص 302.

(1449) الخرقة قطعة قماش (عمامة غالبًا)، يلبسها المريد كناية عن سيره في سلوك الطريق، وقد ورد أن ابن تيمية لبسها في أول أمره بالسند عند الجيلاني، وله فيها نقد بعد هذا، وله فيها رسالة بعنوان «قاعدة في لباس الخرقة هل له أصل شرعي؟»،

ولبعض الحنابلة رسائل في لبس الخرقة، منها ما هو مطبوع كرسالة ابن عبد الهادي الشهير بابن المبرد بعنوان بدء العلقة بلبس الخرقة. لمزيد من التفاصيل حول هذا، ينظر: «مقدمة التحقيق»، في: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جامع المسائل: المجموعة الثامنة، تحقيق محمد عزير شمس (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1432هـ [2011م])، ص 6-8.

(1450) الجيلاني، الغنية، ج2، ص 303.

(1451) المرجع نفسه، ص 306.

(1452) عبد القادر الجيلاني، فتوح الغيب (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1973).

(1453) يُنظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد سالم، 2 ج (الرياض: دار العطاء، 2001)، ج 2، ص 71.

(1454) الجيلاني، فتوح الغيب، ص 12، 97.

(1455) المرجع نفسه، ص 22.

(1456) المرجع نفسه، ص 96.

(1457) المرجع نفسه، ص 131.

(1458) ابن رجب الحنبلي، ج 2، ص 222.

(1459) المرجع نفسه، ص 223.

(1460) المرجع نفسه.

(1461) المرجع نفسه.

(1462) المرجع نفسه، ص 225.

(1463) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين: مسائل من اصول الديانات، تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف (الرياض: أضواء السلف، 1999)، ص 51-53.

(1464) المرجع نفسه.

(1465) يُنظر سيرته في: ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 3، ص 309 وما

بعدها.

(1466) المرجع نفسه، ص 320.

(1467) أبو يعلى الفراء، المسائل العقدية، ص 51-53.

(1468) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، ص 273.

(1469) المرجع نفسه، ص 193.

(1470) أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، اعتقاد الإمام المنبّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 14.

(1471) المرجع نفسه، ص 38.

(1472) يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 613.

(1473) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق ودراسة أبي عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي، 2 ج (الكويت: دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، 1407هـ [1986-1987م]).

(1474) المرجع نفسه، ج 1، ص 187-190.

(1475) ابن أبي يعلى، طبقات (1999)، ج 3، ص 335.

(1476) المرجع نفسه، ص 336-338.

(1477) يُنظر ترجمته في: ابن رجب الحنبلي، ج 1، ص 67.

(1478) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، القصيدة الدالية، شرح فضيلة الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك، عناية ياسر بن سعد بدر العسكر (الدمام: دار ابن الجوزي، 1431هـ [2009م])، ص 29. قال الكلوذاني: «قالوا: بما عرف المكلف ربه؟ [..] فأجبت: بالنظر الصحيح المرشدِ».

(1479) المرجع نفسه، ص 52. قال: «قالوا: فهل تلك الصفات قديمة [..] كالذات؟ قلت: كذاك، لم تتجددِ».

(1480) المرجع نفسه، ص 56. قال: «قالوا: فأنت تراه جسمًا؟ قل لنا [..] قلت: المجسّم عندنا كالملحدِ».

(1481) المرجع نفسه، ص 61. قال: «قالوا: فما معنى استِواه؟ أبن لنا [..] فأجبتهم: هذا سؤال المعتدي». أي إنه لا يجيز السؤال عن «معنى» الاستواء، وليس فقط عن «كيفيته». وهذا تفويض.

(1482) ابن رجب الحنبلي، ج 1، ص 322.

(1483) المرجع نفسه، ص 316.

(1484) أبو الحسن علي بن عبيد الله الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، تحقيق عصام السيد محمود (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2003)، ص 185.

(1485) المرجع نفسه، ص 187.

(1486) المرجع نفسه، ص 189.

(1487) المرجع نفسه، ص 190-191.

(1488) المرجع نفسه، ص 196.

(1489) المرجع نفسه، ص 200.

(1490) المرجع نفسه، ص 197.

(1491) المرجع نفسه، ص 198.

(1492) المرجع نفسه، ص 201.

(1493) المرجع نفسه، ص 214.

(1494) المرجع نفسه، ص 219.

(1495) المرجع نفسه، ص 235.

(1496) المرجع نفسه، ص 237.

(1497) المرجع نفسه، ص 227.

(1498) المرجع نفسه، ص 231.

(1499) المرجع نفسه، ص 270.

(1500) المرجع نفسه، ص 281.

(1501) المرجع نفسه، ص 284.

(1502) المرجع نفسه، ص 291.

(1503) ابن رجب الحنبلي، ج 2، ص 305.

(1504) يُنظر: ابن الجوزي، المنتظم، ج 18، ص 243-244.

(1505) المرجع نفسه.

(1506) ابن رجب الحنبلي، ج 2، ص 245.

(1507) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، دفع شبهة التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، من تراث الكوثري 12 (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د.ت.]).

(1508) المرجع نفسه، ص 6.

(1509) المرجع نفسه، ص 7-8.

(1510) المرجع نفسه، ص 9.

(1511) ابن رجب الحنبلي، ج 2، ص 155-156.

الخاتمة خلاصات وتعليقات

كانت هذه الدراسة محاولة متواضعة، اعتمدت فيها المنهج التاريخي، لأنه، بحسب رأيي، الوسيلة الوحيدة لمقاربة ما كان، بعيدا عن الأفكار المسبقة، والأحكام الجاهزة «المعلبة». وهذا المنهج، كما أرى، لا بد من اتخاذه في كل الآراء والمذاهب الدينية التي يتصور أصحابها أنها معطى ناجز، وكامل، وغير تاريخي، وخالد، وعابر للزمان والمكان.

إن الشيء الوحيد الذي يمكن إمساكه باليد هو ما تواتر وأجمع عليه المسلمون جميعا بجميع طوائفهم، على الرغم مما بينهم من خلاف وتعصب، أي ما يسميه الشافعي «خبر العامّة»، وهو موطن الإجماع القطعي، والملزم من دون إشكال، ولا يكون رده إلا من قبيل الشك في البدهيات، وهو محصور غالبا في جمل الفرائض، وفي هذا يقول الشافعي: «لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم، ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلا حديثا من الزمان»[(1512)]. فلا شيء إلا جمل الفرائض، من دون تفاصيل، وقع عليه الإجماع، ولم يدّع الإجماع المزعوم الزائف على غير تلك الجمل إلا قريبا من عصر الشافعي «حديثا من الزمان» بحسب تعبيره.

«خبر العامّة» هذا هو المظلّة الوحيدة التي يمكن أن تجتمع تحتها

طوائف المسلمين. أما تفصيلات العقائد والفقه التي تقوم عليها المذاهب والفِرق ويِقتات عليها الطائفيون اليوم، ويعاد تمثّلها وتخيلها عصرا فعصرا، فما هي إلا اجتهاد بشري، تاريخي، متأثر بسياقاته السياسية والاجتماعية. وهذا ما لا يعيه معظم أبناء الطوائف الإسلامية. فكل عقائدهم التفصيلية الموروثة لا يرونها إلا ناجزة، وتامّة، ومستقرة منذ وجدت، وميتاتاريخية، وخالدة، وعابرة للزمان والمكان أبد الآبدين ودهر الداهرين.

وليس من الصواب الزعم أن تلك المسائل التفصيلية لم يُحتَجَّ فيها بالقرآن والحديث (بشروط إثباته الاجتهادية المختلف فيها)، وقد حاول عالم حنفي من علماء القرن السابع الهجري، اسمه أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي (ت. 630هـ)، أن يجمع هذه الاختلافات في مسائل العقائد ويجمع احتجاجات مختلف الطوائف بها، في كتاب أسماه حجج القرآن[(1513)]، وقد قال في مقدمته: «فاستخرجت منه [أي من القرآن] حجج كل طائفة على اختلاف نحلهم وآرائهم وافتراق مللهم وأهوائهم، وأصلهم ثمان فرق: الجبرية وفي مقابلتها القدرية والمرجئة وفي مقابلتها الوعيدية والصفاتية وفي مقابلتها الجهمية والشيعة وفي مقابلتها الخوارج. ومن هذه الفرق الثمان تشعبت الفرق الثلاث والسبعون. وما من فرقة إلا ولها حجة من الكتاب وما من طائفة إلا وفيها علماء نحارير فضلاء، لهم في عقائدهم مصنفات وفي قواعدهم مؤلفات، وكل منهم يؤول دليل صاحبه على حسب عقيدته ووفق مذهبه، وما منهم من أحد إلا ويعتقد أنه هو المحق

السعيد وأن مخالفه لفي ضلال بعيد [...] وليس قصدنا بيان معقولات المتكلمين من المتأخرين والمتقدمين، ولكن القصد أن نذكر في هذا الكتاب جميع حجج القرآن بطريق الاستيعاب ثم نذكر حجج الحديث»(1514). وقد ذكر لكل عقيدة من العقائد التي اختلف فيها أهل القبلة استدلال كل طائفة على ما ذهبت إليه من القرآن ومن الحديث.

معنى هذا أن كل طائفة من تلك الطوائف تعود إلى «الكتاب والسنة» في الاحتجاج، وكل يخالف الآخر في فهمه، ويزعم لنفسه النجاة ولغيره الهلاك. وكل يعتزي إلى «سلف» يتخيله.

إن الادّعاء أنه لا فهم صحيح إلا فهم «السلف المتخيّل» في ما عدا الإجماع الحقيقي الملزِم، أي خبر العامّة، يعطي لمدّعيه سلطة لهم على الناس، لأنهم يرون أنهم هم المعبّر «الشرعي» عن «السلف» الذي يتخيلونه، فلا فهم، في المآل، إذا، إلا فهمهم هم. ومن هنا لن تكون السلطة الرمزية لذلك «السلف المتخيّل»، الذي كان على الحقيقة طرائق قددا، والذي اجتهد في عصره وأدّى ما عليه وأفضى إلى ما قدّم، بل ستكون السلطة لأولئك الذين يتحدّثون باسم السلف، ويصدّرون أنفسهم أنهم العلماء بالسلف وبمذهبهم، حتى إن كانت تلك الإطلاقات التي ينسبونها إلى السلف، إنما ينسبونها إلى «سلف متخيّل»، ولا يستطاع ادّعاء الإجماع فيها. وما أشبههم، في كل طائفة، إذ يرفعون هذا الشعار، بالخوارج حين رفعوا شعار: «لا حكم إلا لله»، ولكن مآل هذا الشعار: «لا حكم إلا لنا». فكتاب الله لا

ينطق ولكن ينطق به الرجال. كما ورد عن علي بن أبي طالب.

ويشتد خطر هذا الشعار حين يمتزج بمشروع دولة تلتزم مذهباً على نحو «أيديولوجي». حينئذ سيكون مخالف المذهب موطن اتهام ريبة، لأنه مخالف لأيديولوجيا الدولة التي بها اكتسبت شرعيتها، وبه تستباح الدماء المعصومة. وقد جرى هذا في التاريخ مرارا، ولكن نكتفي بنموذج واحد، هو نموذج ابن تومرت الملقب بـ «المهدي»، والذي قيل إنه ورد العراق وتلقى العلم، ثم عاد إلى بلاد المغرب وأخذ يجهر بالأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وينتقّل من مكان إلى آخر، مطرودا أحيانا. ثم طلب الملك، والتف حوله جماعة لا علاقة لهم بالعلم، فآمنوا بما عنده، ولقنهم عقائد التأويل، وسمّاهم «الموحّدين»، وسمّى خصومه من دولة المرابطين بـ «المجسمين»، ولهذا لا يخلو أقدم مصدر معروف عن ابن تومرت، ألّفه شاهد عيان هو أبو بكر بن علي الصنهاجي، من هذا اللقب الذي كان ابن تومرت وأتباعه يطلقونه على خصومهم وبه يستبيحون دماءهم[(1515)]، من أجل مشروع سياسي. وسيرته في هذه الحالة تشبه سيرة محمد بن عبد الوهاب النجدي، الذي لقب أتباعه بالموحدين، وخصومه بالمشركين، واستباح بهذا قتلهم وقتالهم. ولو رجعنا إلى التاريخ، لرأينا أن كل مشروع سياسي لا بد له من مهاد ديني مذهبي أيديولوجي، يراه أصحابه «الحق»، ويراه خصومهم «البدعة».

ومن دون فهم للتاريخ، ومن دون إعمال للمنهج التاريخي لا أظن أنه سيمكن فهم هذا النزاع الفرقيّ، أو فهم بعض الأحداث

التاريخية كالمحنة. ولهذا أزعم، وفق هذه الدراسة، أنه لو لم تكن المحنة التي كان لها ظروفها السياسية وسياقاتها التاريخية والاجتماعية التي بسطت الحديث عنها في هذا البحث، لما كان القول بخلق القرآن إلا عقيدة من العقائد التي يرد عليها في بطون الكتب، ولا تتجاوز هذا إلى غيره، ولربما كانت الأحكام على المخالفين أخف مما هو موجود في عامة كتب العقائد، ولربما اقتصرت على حوار علمائي جدلي، متضمن في بطون المدونات.

وأزعم كذلك أنه لولا المحنة لما طار ذكر أحمد بن حنبل في الآفاق، ولما اتخذ المتوكل نصره والتقرب إليه سبيلا لتوطيد ملكه، ولما انتهض الحنابلة بعد هذا في حراك اجتماعي سياسي، سطره المؤرخون، ولما كان هناك مذهب «حنبلي» قائم برأسه، ولما كان هناك، بعد قرن ونصف القرن من المحنة، وباستحضار تخيلي، وبإعادة تمثل، في إطار النزاع الفاطمي العباسي، محنةً أخرى عبرت عنها الوثيقة القادرية التي أكدت مذهب الحنابلة، وكانت تتلى عاما بعد عام على المنابر، وعلى إثرها نفي المعتزلة وقتلوا وصلبوا وشردوا في البلاد، كما نقل ابن الجوزي القريب العصر من تلك الأحداث، ثم جرت بعد هذا سلسلة أحداث التاريخ. لكن «إعادة التمثل والتخيل» تقوم على الانتقاء حينا، والاختراع حينا.

وليس مذهب أحمد بن حنبل هو الذي أدى إلى المحنة على يد المأمون، كما لم يكن مذهب أحمد بن حنبل هو الذي أدى إلى المحنة المعاكسة على يد القادر بالله العباسي. لقد كان المأمون هو

الممتحِن لمخالفي مذهبه «الجهمي» من أجل السياسة، وكان القادرَ بالله ومن أطاعه هو الممتحِن لمخالفي مذهبه «الحنبلي» من أجل السياسة كذلك، مع ما يحيط بهذا من سياق تاريخي واجتماعي، وهكذا فالسياسي يفعل، ثم لا يعدم من الفقهاء من يقف معه ويؤيده، تدينا لنصرة «الحق» وقمع «الباطل»، أو من أجل المال والمصالح.

وبالأحرى، ليس مذهب أحمد بن حنبل، أو مذهب ابن تيمية بعد قرون، هو الذي أدّى إلى قيام الثورة الوهابية في الجزيرة العربية، وليس مذهب أحمد بن حنبل، أو مذهب ابن تيمية، أو غيرهما هو الذي أدّى إلى ظهور داعش والقاعدة وغيرها من حركات ما يسمى «الإسلام السياسي»، السنية والشيعية، التي «تتمثّل» سلفًا تخيله، و«تعيد إنتاجه»، بوعي أو بغير وعي. وقل هذا في جميع المذاهب السنّية والشيعيّة الأخرى.

ومن تزييف الوعي، وتعمية الواقع، أن يزعم زاعمٌ أن هؤلاء امتداد لأولئك، بطريقة طبيعية تلقائية، كما يفعل بعض الباحثين والكتّاب الذين يتناولون هذه المسائل بتسطيح وتبسيط شديدين رغم كونهما «مريحين». فالملوم هو المذاهب وأصحابها، وكتب الحديث والفقه والعقائد ومؤلفوها، والحمد لله رب العالمين، وانتهت المشكلة، وعرفنا المعضلة. فكأن أحمد بن حنبل هو مؤسس داعش، أو كأن ابن تيمية هو مؤسس القاعدة، وهما المعبران عن الإسلام «الحقيقي» و«النقي»، إلى آخر هذه الإطلاقات «الجسورة»، وكأن ما نحن فيه ما هو إلا امتداد

«نسخيّ» لأحمد بن حنبل، ثم ابن تيمية، وغيرهما من علماء الإسلام، وهكذا يغيب الجانب التاريخي عند الجميع، من يتخيّل ويتمثّل، ومن ينتقد.

لم تكن المحنة حوارًا عقائديًا مبنيًا على الحجة والدليل والجدل، بل كانت قرارا سياسيًا من المأمون، ناتجًا من حراك عجمي/عربي، خراساني/بغدادي. وكان دافعها، في ما أزعم، هو إثبات «شرعية الخليفة»، في وجه نازعيها، على نحو صريح أو مضمر، الذين يرون القائل بخلق القرآن (وهو مذهب الشيعة الخراسانيين) كافرا مرتدا، وهو ما يعني «جواز الخروج على الخليفة»، ففي الحديث الشهير «إلا أن تروا كفرا بواحا». وليس المتوقع من الخليفة أن يثق بمن يكفّر مذهبه (ويتيح تكفيره هو نفسه تبعا لذلك)، لأنه من الطبيعي، في حكم السلطان ونظره، حينئذ، أن من يكفّره يرى الخروج عليه ولو احتمالا.

نعم، لقد أثّرت المحنة في كتب العقائد السنية ومتونها، وبقي تأثيرها حتى هذه اللحظة، فما يزال الحديث عن المحنة حاضرا بقوة حتى في الرسائل الأكاديمية العقائدية ردا على الجهمية الضالين. على أنها كانت مسلطة على أهل بغداد أكثر من غيرهم، ولم يكن لها حضور كثيف في الشام ومصر والحجاز، كالذي كان في العراق عامة، وبغداد خاصة، ولا سيما أنها مركز إشعاع تلك الطائفة من أهل الحديث. لم يعانها العالم الإسلامي كله، من حدود الصين إلى أقصى المغرب. ولكنها خدعة التأريخ (بالهمز)؛ فمن شأن الكتابة أن تجعل الجزئي كليا أحيانا، فتصور ما جرى

وكأنه عمّ أرجاء الدنيا كلها على أنه لم يكن إلا في بعض أمصار المسلمين لا أكثر، ولعل معظم خلق الله في ذلك الوقت ما كانوا يدرون عن هذه المحنة شيئاً. وقل مثل هذا في شأن الحنابلة ببغداد، بعد أحمد بن حنبل، ومواقفهم من المخالفين والسلطة، وما كانت هذه النزاعات المذكورة في القرون الرابع والخامس والسادس للهجرة إلا نزاعات بين بعض أحياء بغداد، أو حيين على التحديد، حي الكرخ الذي يغلب على سكانه التشيع، وحي باب البصرة الذي يغلب على سكانه التحنبل، ولم تكن تلك النزاعات إلا «هوشات»، أرّخها المؤرخون، فظنها بعض الباحثين صفة عامة وكارثة داهمة، وخطرا عظيما. أحداث تاريخية، ربما تجري في منطقة محدودة، بين حفنة قليلة من «دهماء المذاهب»، لكنها تؤثر في الأدبيات، وتخلد، وتتعدى إلى غير تلك البقعة «المحدودة» التي جرت فيها، وتتجاوز المكان والزمان اللذين وقعت في إطارهما لتبدو سمة للتاريخ كله، وتنتقل العدوى إلى أماكن أخرى، تجتر فيه خلافات قديمة، لم يعانها مستوردوها، لكنها، مع ذلك، تستورد ولو بعد ألف عام، ويعاد إنتاجها، واسقاطها، وتمثلها، واستجلابها، إنزالا للماضي على الحاضر، وأحياء لشرط هو في الحقيقة معدوم، لإنزاله على مشروط «متخيل» لا علاقة له بالشرط المدعى أصلا.

طفا مصطلح «الجهمية»، وصار سبّة يُقذف بها، فيما بعد، حتى من يرون أنفسهم هم أهل السنة المناضلين عنها (الأشاعرة والماتريدية) حتى اليوم. وكان هذا التقسيم هو المعيار الذي أعمله

ابن تيمية، بعد قرون، ضد خصومه الأشاعرة الذين ما كانوا يرون أنفسهم إلا أهل السنة الأصلاء الحقيقيين، بل باسم أهل السنة قامت دولة السلاجقة فالأتابكيين فالأيوبيين فالمماليك، وبالسنة اكتسبت تلك الدول شرعيتها، في مواجهة الباطنيين. وما كانت حرب ابن تيمية الشعواء على الأشاعرة إلا استمرار حرب تخفت حيناً وتشتد حيناً منذ ما بعد أحمد بن حنبل، في قضايا مختلفة، فتارة يكون الخلاف في الأسماء والصفات، وتارة يكون في قضايا فقهية فرعية.

وبسبب من تلك الأحداث التاريخية والسياقات الاجتماعية، تحوّل الإيمان من نصوص القرآن الكريم وجلالتها وروحيتها وعمقها، إلى خطاب أشبه بأن يكون خطاباً هوياتياً، تصنيفياً، تحشيدياً، تمييزياً، تفصيلياً، فرقياً، يدور حتى على الأشخاص أحياناً، فمن سمعته يحب فلاناً فهو سني، ومن سمعته يبغض فلاناً فهو بدعي.

كانت المحنة عملاً سياسياً اجتماعياً، تدل على هذا نصوص ومظاهر كثيرة، أوردنا ما تيسر لنا منها في غضون هذا البحث، زالت ظروفها، وانتهت سياقاتها، لكن خلدت آثارها، وبقيت تتحكم فينا، في ديننا، وعقائدنا، وحريتنا، وحياتنا. وهكذا تتبدل المواقع، فتصبح نتائج أحداث سياسية غابرة، عوامل تستعمل لأحداث سياسية لاحقة، وهكذا دواليك، في علاقة جدلية مصطنعة، لا ندري متى تزول وتنتهي.

والتراث، تاريخاً وأدباً وحديثاً وفقهاً، مليء بأحوال المجتمعات

التي «لم تكن سلفية» أصلًا، حتى في زمن السلف أنفسهم، فلقد كان العرب الفاتحون أقلّية تحكم أكثرياتٍ، مدة من الزمن، وبعد أن أسلمت المجتمعات المفتوحة تدريجيا، كانت المجتمعات المسلمة، ولم تزل، كسائر المجتمعات، فيها الزهاد والعباد والأولياء والفقهاء، وفيها أيضا الماجنون والمنحرفون والفساق والدعّار، فيها مجالس ذكر الله وحلقات العلم، وفيها مجالس اللهو والطرب واللذائذ. فعصر الفقيه مالك بن أنس على سبيل المثال، كان هو عصر أبي نواس. ويصور أصحاب «السلف المتخيل» هذه المجتمعات أنها مجتمعات نقية صالحة تقية طاهرة، ويراد اليوم أن تكون المجتمعات المسلمة سلفية، على وفق تلك الصورة المتخيلة، على الرغم من أنها حتى في العصور المتقدمة لم تكن كذلك. ودونك مثالًا على هذا كلام أبي يوسف القاضي في ردّه على الأوزاعي، إذ أكد أن «أكثر ما لم يزل الناس عليه مما لا يحل ولا ينبغي»(1516).

لم تكن العقائد التي بدأت فطيرة ثم نضجت عبر القرون، وسجلت في المدونات والمتون، أفكارا في أذهان قائليها، يقررونها هانئي البال وهم يشربون النبيذ أو الفقّاع. بل كانت انفعالًا تاريخيا بأحداث العصر وقضاياه، وتعبيرا، في أحيان كثيرة، عن حِجاج اجتماعي-سياسي. ولقد نصّ مؤرخو الأفكار المسلمون على أن أول خلاف وقع في هذه الأمة إنما كان على الإمامة، وما كان هذا إلا خلافا تاريخيا له ظروفه وسياقاته، وقل مثل هذا (أعني محاولة الإجابة عن أسئلة في ظروف وسياقات تاريخية)

في حكم مرتكب الكبيرة بين من يراه كافرًا، ومن يراه فاسقًا، ومن يراه مؤمنا بإيمانه فاسقا بكبيرته، وغير ذلك، وقل مثل هذا في التشيع والإرجاء وغيرهما.

لم يكتب أحمد بن حنبل كتابًا مختصًا في العقائد، وفي الرد على المخالفين، وتبين أن تلك الكتب المنسوبة إليه لا يدري عنها شيئا، وقد ضعفها كبار الأئمة كالذهبي، وابن الوزير، ووصفا بعض ما فيها بأنه حماقات وسماجات، وشكك في بعضها ابن تيمية. تلك الكتب التي تريد جعل أحمد بن حنبل ذاته «حنبليا»، لم تزل منقولة باعتبارها من إنتاج أحمد بن حنبل، وهي في الحقيقة لأحمد بن حنبل متخيل. وعلى أنها مشكوك فيها، لا تزال المطابع السلفية حتى اليوم تصدرها على أساس أنها تراث أحمد بن حنبل، وتجعلها أساسا في علاقتها بالفرق الإسلامية المخالفة، وعلى أساس أنها تمثل عقائد «السلف». أي إن كثيرا مما عليه السلفيون اليوم باختلاف أطيافهم؛ الموالين للدول والمعادين، وأصحاب «الدعوات» والمقتصرين على الفتوى، وحملة الأقلام وحملة الكلاشينكوف؛ إنما يعود إلى «سلف متخيّل». فأين نضع السلفيين الجهاديين؟ وأين نضع العلماء الموالين للسلطة والقابلين العمل معها والموالين لها موالاة مطلقة في ناحية «الالتزام» بمنهج «إمام أهل السنة» أحمد بن حنبل؟

لم يكن أحمد بن حنبل من «الدعاة» إلى العقائد، ولم يكن له مشروع دعوي «حركي»، ولم يكن له تنظيم، ولا جماعة، ولا مشروع سياسي، بل هو محدّث، وقد وصف بأنه لا يبادر أحدا

بالكلام إلا أن يسأل، قليل الكلام، طويل الصمت، ولم يكن في الغالب الأعم يقطع بشيء في فتاواه، بل كان لشدة ورعه يعبر بصيغة: «يعجبني، ولا يعجبني، وأحب هذا، وأكره ذاك، وهذا أحب إلي من ذاك» وما شابه هذا.

نعم، كان أحمد بن حنبل يحتج بالصحابة والتابعين، على وفق منهجه، لكنه لم يكن يقدم إطلاقات، بل كان يعين من قال بهذا القول من الصحابة أو التابعين، وربما كان يعين عدد القائلين بتلك المسألة، ولم يكن يطلق القول على عواهنه أو يدّعي الإجماعات، ونظرة في كتاب واحد من كتب المسائل التي نقلها عنه تلاميذه كافية لاستظهار طريقته في طرح إجاباته وفتاواه.

ولابن حنبل آراء لا تلائم الوهابية اليوم، البتّة، ولا سيّما بعض مظاهر «التدين الشعبي» كتقبيل قبر النبي، والتمائم، وإلقاء الرقاع في المساجد بنية الشفاء، وغيرها.

كان أحمد بن حنبل نائيًا عن الدولة والسلطة أشد النأي، بل كان يمثّل النقيض لدعوتها، إلى درجة «هجر» من يلتحق بها، وتوهينه، والقدح فيه أحيانًا، بطريقة ربما تكون «مدهشة»، على الرغم من عدم الخروج عليها، وكراهة سفك الدماء، غير أن الالتحاق بالسلطة والعمل معها بدأ بعده مباشرة، عن طريق أبنائه عبد الله وصالح وسعيد، وبعض تلاميذه كحرب الكرماني. ولا نفاجأ حين نرى أن أبا بكر الخلال (أول من جمع تراث أحمد من أفواه تلاميذه كما هو مشهور) يجعل أول باب في كتابه السنّة هو باب طاعة ولي الأمر، قبل باب التوحيد، وكان

الخلّال معاصرًا لظهور القرامطة، أي إن لهذا التبويب أسبابًا تاريخية.

لم يكتب أحمد بن حنبل كتابًا إلا الحديث المجرّد، وكان ينهى عن كتابة آرائه الشخصية أشدّ النهي، ويأمر بمحوها، ويرى تأليف الكتب في غير هذا بدعة من البِدع، ولم يكتب عقائد مرتبة ومسرودة سردا، ومع هذا فقد دون المنتسبون إلى أحمد الكتب على خلاف طريقته، عبر تأويل كلامه، وعبر إعادة تمثله وإنتاجه.

وما يرد في كتب العقائد المنسوبة إلى أحمد، لم يكن شيئًا ناجزًا حتى عند أحمد نفسه، فلقد رأينا مواقفه تتغير وتتبدل تجاه بعض أهل الحديث، ولقد رأيناه لا يربّع بعليّ ثم أخذ يربّع، ورأيناه يقول إن القرآن كلام الله ويسكت، ثم أضحى لا يرضى إلا بتقرير أنه «غير مخلوق»، وهذا يدلك على أنّ ما يسمى اليوم «عقائد أهل السنة» (وقل مثل هذا في التشيّع)، ليست عقائد ناجزة، ولو عاش أصحابها أطول، لربّما تغيرت عقائدهم عبر الزمن.

وفي سير تلك العقائد في التاريخ (وأعني بها التفاصيل مما ليس موطن «إجماع الأمة»، أو ليس هو، بتعبير الشافعي، «خبر العامّة») تضخم مسائل على حساب أخرى، ويصبح الجوهري هامشيا تارة، والهامشي جوهريا تارة، بحسب الظروف والأحوال والسياقات، كالقول بخلق القرآن على سبيل المثال، وهي في رأيي مسألة يسوغ فيها الخلاف، وتحتملها النصوص، ولولا المحنة، كما أرى، لما ضخمت إلى هذا الحد.

إن تدوين ما يسمّى «عقائد» هذا الفريق، أو ذاك، هو تعبير عن حاجة إلى «التمايز»، وكان تدوين عقائد «أهل السنّة» بعد أحمد مباشرة، «ردة فعل» متشنجة تجاه المحنة. يبدو هذا في كتاب السنة لعبد الله بن أحمد، وفي عقيدة حرب الكرماني تلميذ أحمد بن حنبل، ثم كتاب السنّة للخلال، ثم كتاب شرح السنة للبربهاري، وهكذا دواليك. بحيث أضحت المحنة ومزاجها والموقف من أصحاب دعوتها «موروثات» في تلك العقائد.

وقد رأينا بعد هذا تعدد اتجاهات الحنبلية، وانفتاح الجميع على طريقة «المتكلمين» في المصطلحات والحجاج، وكل هذا لم يكن منهج أحمد بن حنبل، وكان كل فريق حنبلي يتهم الآخر بأنه لا يلتزم منهج الإمام المتبوع.

وقد استحال حديث خير القرون من حديث وارد في الأعمال الصالحة والطاعات والجوانب الأخلاقية التي ينبغي أن يكون لها هي السلطة على الجميع، أعني السلطة الأخلاقية، إلى تثبيت سلطة لـ «سلف متخيّل»، في صورة أصحابه وأذهانهم، ولن تكون السلطة حينئذ لآراء اجتهادية قدمها أصحابها قبل قرون وأفضوا إلى ما قدّموا، لكنها ستؤول، على التحقيق، للناطقين باسم هذا «السلف المتخيّل».

أخيرًا، ما تزال الحاجة شديدةً إلى دراسات تاريخية، تكشف الزيف ما أمكن، وتبيّن حقائق التاريخ كما هي، على قدر الاستطاعة، من دون أفكار مسبقة، ومن دون مجاملات. وما قدمته في هذا الكتاب إنما هو اجتهاد، فإن أصبت فالحمد لله، وإن

أخطأت فما أنا على الخطأ بحريص.

(1512) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، أشرف على طبعه محمد زهدي النجار (بيروت: دار المعرفة، 1990)، ج 1، ص 153.

(1513) يُنظر: أحمد بن محمد الرازي، كتاب حجج القرآن، تحقيق أحمد عمر المحمصاني الأزهري، ط 2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1982).

(1514) المرجع نفسه، ص 4.

(1515) يُنظر: أبو بكر بن علي الصنهاجي البيذق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، تحقيق عبد الوهاب بن منصور (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971)، ص 35-39.

(1516) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الرد على سير الأوزاعي، عني بتصحيحه والتعليق عليه أبو الوفاء الأفغاني، أشرف على طبعه رضوان محمد رضوان، سلسلة المطبوعات 5 (حيدر أباد الدكن؛ القاهرة: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1357هـ [1938-1939م])، ص 76.

المراجع

ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. الجرح والتعديل. بيروت: دار إحياء التراث العربي [نسخة مصورة عن مجلس دائرة المعارف العثمانية]، 1952.

ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد. الإشراف في منازل الأشراف. قدم له وحققه وعلق عليه نجم عبد الرحمن خلف. الرياض: مكتبة الرشد، 1990.

ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي. رياض الجنّة بتخريج أصول السنّة. تحقيق وتخريج وتعليق عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1415هـ [1995م].

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. مسند ابن أبي شيبة. تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغزاوي وأبو الفوارس أحمد بن فريد المزيدي. 2 ج. الرياض: دار الوطن، 1997.

ابن أبي العوام، أبو القاسم عبد الله بن محمد. فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه: ويشتمل على أحد مسانيد الإمام أبي حنيفة الهامة برواية المؤلف. تحقيق لطيف الرحمن القاسمي. مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، 2010.

ابن أبي الوفاء القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1332هـ [1913-1914].

ابن أبي يعلى، أبو الحسين. طبقات الحنابلة. وقف على طبعه وصححه محمد حامد فقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، [د.ت.].

________. طبقات الحنابلة. تحقيق عبد الرحمن العثيمين. الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1999.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم. الكامل في التاريخ. حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. الزاهر في معاني كلمات الناس. تحقيق حاتم صالح الضامن. اعتنى به عز الدين البدوي النجار. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.

ابن بدران، عبد القادر. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. صححه وقدم له وعلق عليه عبد المحسن التركي. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.

ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي. رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. قدم له وحققه ووضع خرائطه وفهارسه عبد الهادي التازي. سلسلة التراث. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1417هـ [1997م].

ابن بكار، الزبير. الأخبار الموفقيات. تحقيق سامي مكي العاني. ط 2. بيروت: عالم الكتب، 1996.

ابن تيمية، مجد الدين وشهاب الدين ابن تيمية وتقي الدين ابن تيمية. المسودة في أصول الفقه: تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. جمعها وبيضها شهاب الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي؛ حقق أصوله وفصله وضبط مشكله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة المدني، [د.ت.].

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. الصارم المسلول على شاتم الرسول. حققه، وفصله، وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد. الرياض: الحرس الوطني السعودي، [د.ت.].

_______. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق محمد رشاد سالم. 9 ج. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986.

_______. الاستقامة. تحقيق محمد رشاد سالم. ط 2. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991.

_______. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق محمد رشاد سالم. 11 ج. ط 2. الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، 1991.

_______. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. جمع

وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995، 2004.

________. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق وتعليق ناصر بن عبد الكريم العقل. ط 2 جديدة صحيحة ومنقحة. الرياض: دار كنوز إشبيليا، 1998.

________. كتاب النبوات. تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان. الرياض: دار أضواء السلف، 2000.

________. جامع الرسائل. تحقيق محمد رشاد سالم. 2 ج. الرياض: دار العطاء، 2001.

________. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. تحقيق رشيد حسن محمد علي. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1426هـ [2005-2006م].

________. جامع المسائل: المجموعة الثامنة. تحقيق محمد عزير شمس. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1432هـ [2011م].

ابن جبر، مجاهد. تفسير الإمام مجاهد بن جبر. تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل. القاهرة: دار الفكر الإسلامي الحديثة، 1989.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. دفع شبهة التشبيه. تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري. من تراث الكوثري 12. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د.ت.].

________. الموضوعات. ضبط وتقديم وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1966.

________. مناقب الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر، 1409هـ [1988-1989م].

________. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. راجعه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

________. كشف المشكل من حديث الصحيحين. تحقيق علي حسين البواب. 4 مج. الرياض: دار الوطن، 1997.

ابن حامد الحنبلي، أبو عبد الله الحسن. تهذيب الأجوبة. تحقيق السيد صبحي السامرائي. بيروت: عالم الكتب، 1988.

ابن حبيب، محمد بن حبيب بن أمية الهاشمي. كتاب المحبّر. اعتنت بتصحيح هذا الكتاب الدكتورة الآنسة إيلزه ليحتن شتيتر إحدى العالمات بأميركا. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1942.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي. كتاب تهذيب التهذيب. حيدر أباد الدكن: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1325هـ [1907-1909م].

________. فتح الباري شرح صحيح البخاري. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي. قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة،

1379هـ [1959-1960م].
______. الإصابة في تمييز الصحابة. دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. 8 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1348هـ [1929-1930م].
______. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق أحمد محمد شاكر. تقديم إحسان عباس. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.
ابن حمّاد، نعيم. الفتن. تحقيق سمير أمين الزهيري. القاهرة: مكتبة التوحيد، 1412هـ [1991-1992م].
إبن حنبل، أبو عبد الله حنبل بن إسحاق. ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق محمد نغش. ط 2 مزيدة ومنقحة. القاهرة: [د.ن.]، 1983.
ابن حنبل، أحمد بن محمد. رسالة الصلاة. تحقيق محمود محمد شاكر. ط 5. القاهرة: المطبعة السلفية، 1400هـ [1980م].
______. فضائل الصحابة. حققه وخرّج أحاديثه وصي الله بن محمد عباس. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1983.
______. العلل ومعرفة الرجال. تحقيق وصي الله بن محمد

بن عباس. ط 2. الرياض: دار الخاني، 2001.
________. مسند الإمام أحمد بن حنبل. أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط [وآخرون]. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
________. الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله. تحقيق صبري سلامة شاهين. الرياض: دار الثبات للنشر والتوزيع، 2003.
________. العلل ومعرفة الرجال: رواية المروذي وصالح بن أحمد والميموني. تحقيق وصي الله عباس. القاهرة: دار الإمام أحمد، 2006.
ابن حنبل، صالح بن أحمد. مسائل الإمام أحمد: رواية ابنه أبي الفضل صالح. تحقيق ودراسة وتعليق فضل الرحمن دين محمد. 3 ج. دلهي: الدار العلمية، 1988.
________. سيرة الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق فؤاد بن عبد المنعم أحمد. ط 3. الرياض: دار السلف للنشر والتوزيع، 1995.
________. مسائل الإمام أحمد: رواية ابنه أبي الفضل صالح. تحقيق طارق بن عوض الله محمد. الرياض: دار الوطن للنشر، 1999.
ابن حنبل، عبد الله بن أحمد. مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية ابنه عبد الله بن أحمد. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1981.

______. السنة. تحقيق ودراسة محمد بن سعيد بن سالم القحطاني. الدمام: دار ابن القيم، 1986.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1978.

ابن خياط العصفري، أبو عمرو خليفة. تاريخ خليفة بن خياط. تحقيق أكرم ضياء العمري. ط 2. دمشق: دار القلم، 1397هـ [1976-1977م].

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. كتاب جمهرة اللغة. حققه وقدم له رمزي منير بعلبكي. 3 ج. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. الذيل على طبقات الحنابلة. تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. 5 ج. الرياض: مكتبة العبيكان، 2005.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر. ط 2. بيروت: دار المشرق [المطبعة الكاثوليكية]، 1968.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع. الطبقات الكبرى. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا. 8 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

______. كتاب الطبقات الكبير. تحقيق علي محمد عمر. 11

ج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001.
ابن سلام، أبو عبيد القاسم. الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن. دراسة وتحقيق محمد بن صالح المديفر. الرياض: مكتبة الرشد، [د.ت.].

_______. كتاب الإيمان (ومعالمه، وسننه، واستكماله، ودرجاته). حققه وقدّم له وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمد ناصر الدين الألباني. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2000.

_______. الغريب المصنف. تحقيق صفوان عدنان داوودي. 3 ج. دمشق؛ بيروت: دار الفيحاء، 2005.

_______. كتاب الأموال. حققه وعلّق عليه أبو أنس سيد بن رجب. قدّم له وعلّق عليه أبو إسحاق الحويني. 2 ج. المنصورة: دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع؛ الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2007.

ابن سلام، يحيى. تفسير يحيى بن سلام التيمي البصري القيرواني: من سورة النحل إلى سورة الصافات. تقديم وتحقيق هند شلبي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن شبة، أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري. تاريخ المدينة لابن شبة. تحقيق فهيم محمد شلتوت. جدة: طبع على نفقة السيد

حبيب محمود أحمد، 1399هـ [1978-1979م].

ابن شيبة، أبو يوسف يعقوب. مسند عمر بن الخطاب. تحقيق كمال يوسف الحوت. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1405هـ [1984-1985م].

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. علوم الحديث. تحقيق نور الدين عتر. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1986.

ابن طاهر البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق. تحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة: دار ابن سينا، [د.ت.].

ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر الكاتب. كتاب بغداد. تحقيق محمد زاهد الكوثري وعزّت العطار الحسني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1949.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ [1967-1968م].

______. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق علي محمد البجاوي. 4 ج. بيروت: دار الجيل، 1992.

______. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق أبي الأشبال الزهيري. 2 ج. الدمام: دار ابن الجوزي، 1994.

______. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار

وعلماء الأقطار. تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن عدي، أبو أحمد عبدالله. الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري. النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم. تحقيق عمار الطالبي. القاهرة: مكتبة دار التراث، 1974.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها. تحقيق عمر بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979.

ابن الفقيه الهمذاني، أحمد بن محمد. كتاب البلدان. تحقيق يوسف الهادي. بيروت: عالم الكتب، 1996.

ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. المعارف. تحقيق ثروت عكاشة. ط 4. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

________. الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة. قدّم له وعلق عليه وأخرج أحاديثه عمر بن محمود أبو

عمر. الرياض: دار الراية، 1991.
_______. تأويل مختلف الحديث. تحقيق محمد محيي الدين الأصفر. ط 2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1999.
ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.
_______. المنتخب من العلل للخلّال. تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله محمد. الرياض: دار الراية، 1998.
ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. ط 7. بيروت: دار الكتاب العربي، 2003.
_______. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان. الدمام: دار ابن الجوزي، 2003.
_______. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق ناصر بن سليمان السعوي [وآخرون]. الرياض: دار الصميعي، 2011.
ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد. سنن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة. حقق نصوصه ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.].
ابن مازة البخاري، حسام الدين عمر بن عبد العزيز (الصدر

الشهيد). كتاب شرح أدب القاضي. تحقيق محيي هلال السرحان. سلسلة إحياء التراث الإسلامي 28. بغداد: وزارة الأوقاف، 1977.

ابن المبارك المروزي، عبد الله. كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق. حققه وعلّق عليه الأستاذ المحدث المحقق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. تجارب الأمم وتعاقب الهمم. تحقيق سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ابن معين، أبو زكريا يحيى. تاريخ يحيى بن معين (رواية الدوري). تحقيق أحمد محمد نور سيف. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 1979.

ابن مفلح المقدسي، شمس الدين محمد. الآداب الشرعية والمنح المرعية. تحقيق شعيب الأرناؤوط وعمر القيّام. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999.

_______. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي. تحقيق عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003.

ابن المقفع، عبد الله. آثار ابن المقفع: كليلة ودمنة، الأدب الكبير، الأدب الصغير، الدرة اليتيمة، رسالة في الصحابة، الآثار الأخرى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر. تحقيق روحية نحّاس. دمشق: دار الفكر، 1989.
________. لسان العرب. ط 3. بيروت: دار صادر، 1414هـ [1993-1994م].
ابن النجار البغدادي، محمد بن محمود بن الحسن. ذيل تاريخ بغداد. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
ابن هانئ، إسحاق بن إبراهيم. مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م.
ابن الوزير، محمد بن إبراهيم اليماني. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.
________. الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم (وعليه حواش لجماعة من العلماء منهم الأمير الصنعاني). تقديم فضيلة الشيخ العلّامة بكر بن عبد الله أبو زيد. اعتنى به علي بن محمد العمران. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1419هـ [1998-1999م].
ابن وضاح، أبو عبد الله محمد. البدع والنهي عنها. تحقيق ودراسة عمرو عبد المنعم سليم. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1416هـ [1995-1996م].
أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود.

تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. 4 ج. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.].
________. سؤالات أبي داود سليمان بن الاشعث السجستاني صاحب السنن للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم. دراسة وتحقيق زياد محمد منصور. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1414هـ [1994م].
________. مسائل الإمام أحمد: رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999.
أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود. مسند أبي داود الطيالسي. تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، 1999.
أبو زهرة، محمد. ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، [د.ت.].
________. أبو حنيفة: حياته وعصره - آراؤه وفقهه. ط 3. القاهرة: دار الفكر العربي، 1960.
أبو زيد، بكر بن عبد الله. المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب. تقديم محمد الحبيب بن الخوجة. جدة: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1417هـ/1996م.
أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. مقاتل الطالبيين. تحقيق السيد أحمد صقر. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].
أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. كتاب الإمامة والرد على

الرافضة. حققّه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه علي بن محمد بن ناصر الفقيهي. ط 3. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1994.

_______. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت: دار الفكر، 1996.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين، تحقيق عبد الكريم محمد اللاحم. الرياض: مكتبة المعارف، 1985.

_______. المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين. تحقيق عبد الكريم بن محمد اللاحم. الرياض: مكتبة المعارف، 1985.

_______. إبطال التأويلات لأخبار الصفات. تحقيق ودراسة أبي عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي. الكويت: دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، 1407هـ [1986-1987].

_______. العدة في أصول الفقه. حققه وعلّق عليه وخرّج نصوصه أحمد بن علي سير المباركي. ط 3. الرياض: [د.ن.]، 1993.

_______. المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين: مسائل من اصول الديانات. تحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف. الرياض: أضواء السلف، 1999.

_______. الأحكام السلطانية. تحقيق محمد حامد الفقي.

بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

_______. كتاب التوكل. تحقيق يوسف بن علي الطريف. الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، 2014.

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم. كتاب الآثار. تحقيق أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.].

_______. الآثار. تحقيق أبو الوفا الأفغاني. حيدر أباد: جمعية إحياء المعارف العثمانية، 1355هـ [1936-1937م].

_______. الرد على سير الأوزاعي. عني بتصحيحه والتعليق عليه أبو الوفاء الأفغاني. أشرف على طبعه رضوان محمد رضوان. سلسلة المطبوعات 5. حيدر أباد الدكن؛ القاهرة: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1357هـ [1938-1939م].

_______. كتاب الخراج. بيروت: دار المعرفة، 1979.

الأثرم، أبو بكر. سؤالات أبي بكر الأثرم للإمام الكبير أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل في الجرح والتعديل وعلل الحديث ويليه مرويات الأثرم عن الإمام أحمد بن حنبل في كتابه السؤالات. جمعه وحققه أبو عمر محمد بن علي الأزهري. سلسلة السؤالات الحديثية 10. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2007.

الأزدي، يزيد بن محمد. تاريخ الموصل. تحقيق أحمد عبد الله محمود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق هلموت ريتر. فسبايدن: دار فرانز شتايز، 1980.

______. رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب. تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1413هـ [1992-1993م].

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. التلخيص في أصول الفقه. تحقيق عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996.

باتون، ولتر ملفيل. أحمد بن حنبل والمحنة. ترجمه وعلّق عليه وحقق نصوصه وأعلامه عبد العزيز عبد الحق. راجع الترجمة محمود محمود. القاهرة: دار الهلال، 1958.

باروت، محمد جمال. حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. التاريخ الكبير. تحقيق محمد عبد المعيد خان. حيدر أباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، [د.ت.].

______. جزء القراءة خلف الإمام. تحقيق فضل الرحمن الثوري. لاهور: المكتبة السلفية، 1980.

______. قرة العينين برفع اليدين في الصلاة. تحقيق أحمد

الشريف. راجعه مقبل بن هادي الوادعي. الكويت: دار الأرقم، 1983.

________. التاريخ الصغير. تحقيق محمود إبراهيم زايد. بيروت: دار المعرفة، 1986.

________. كتاب رفع اليدين في الصلاة وبهامشه جلاء العينين بتخريج روايات البخاري في جزء رفع اليدين. تعليق بديع الدين الراشدي. بيروت: دار ابن حزم، 1996.

________. كتاب الأدب المفرد. حققه وقابله على أصوله سمير بن أمين الزهيري. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1998.

________. الجامع الصحيح وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه (صحيح البخاري). تشرّف بخدمته والعناية به محمد زهير بن ناصر الناصر. القاهرة: دار طوق النجاة، 1422هـ [2001-2002م].

________. خلق أفعال العباد. تحقيق فهد بن سليمان الفهيد. الرياض: دار أطلس الخضراء، 2005.

بشارة، عزمي. الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

________. في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب. كتاب المعتمد في

أصول الفقه. اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون أحمد بكير وحسن حنفي. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1964.

البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف. شرح السنة. تحقيق خالد قاسم الردادي. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1993.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. مسند البزار. تحقيق محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988.

البغوي، أبو القاسم. مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية أبي القاسم البغوي. حققه وعلّق عليه عمرو عبد المنعم سليم. القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1993.

البَلَاذُري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر بن داود. كتاب جمل من أنساب الأشراف. تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي. بيروت: دار الفكر، 1996.

البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي. أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. الجامع الكبير (سنن الترمذي). حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

التميمي، أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث.

اعتقاد الإمام المنبّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل. تحقيق أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. ط 2. بيروت: دار صادر، 1995.

التويجري، حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن. الرد القويم على المجرم الأثيم. الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1403هـ [1982-1983م].

الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق. تفسير سفيان الثوري: رواية أبو جعفر محمد بن أبي حذيفة النهدي. تحقيق امتياز علي عرشي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.

______. كتاب الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. ط 2. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1965.

______. كتاب الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1969.

_______. البرصان والعرجان والعميان والحولان. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل، 1410هـ [1990-1989م].

_______. رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل، 1991.

_______. البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون. ط 7. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.

_______. رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية. تحقيق علي بوملحم. بيروت: دار الهلال، 2002.

الجبرين، عبد الله بن عبد الرحمن. فتاوى في التوحيد. إعداد حمد بن إبراهيم الحريقي. الرياض: دار الوطن للنشر، 1418هـ [1998-1997م].

جدعان، فهمي. المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. ط 3. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2014.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. كتاب أحكام القرآن. تحقيق محمد صادق قمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992.

_______. أصول الفقه المسمى بـ الفصول في الأصول. دراسة وتحقيق عجيل جاسم النشمي. سلسلة التراث الإسلامي 14. ط 2. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1994

جولدتسيهر، إيجناس. العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي. نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق. تقديم محمد عوني عبد الرءوف. سلسلة ميراث الترجمة 1963. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

الجيلاني، عبد القادر. فتوح الغيب. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1973.

______. الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل. وضع حواشيه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

حابس، فايز بن أحمد بن حامد. «مسائل حرب: تصنيف الإمام أبي محمد حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني (من كتاب النكاح إلى آخر الكتاب دراسة وتحقيق)». إشراف حسين بن خلف الجبوري. رسالة دكتوراه. جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1422هـ [2001-2002م].

الحربي، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق. غريب الحديث. تحقيق سليمان إبراهيم محمد العايد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1405هـ [1984-1985م].

الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير. مسند الحميدي. حقق نصوصه وخرج أحاديثه حسن سليم أسد الداراني. دمشق: دار السقا، 1996.

الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. منهج الأشاعرة في العقيدة:

تعقيب على مقالات الصابوني. تونس: الدار السلفية، 1986.

الخرقي، أبو القاسم عمر بن الحسين. متن الخرقي على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني. قرأه وعلق عليه أبو حذيفة إبراهيم بن محمد. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1993.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. الفقيه والمتفقه. تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي. ط 2. الدمام: دار ابن الجوزي، 1421هـ [2000-2001م].

_______. تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها. حققه وضبط نصه وعلّق عليه بشار عواد معروف. 21 مج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001. .

الخلّال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون. السنّة. تحقيق عطية الزهراني. الرياض: دار الراية، 1989.

_______. أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

_______. النص الصحيح لكتاب أحكام النساء عن الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رواية أبي بكر الخلال. تحقيق عمرو عبد المنعم سليم. الرياض: مؤسسة الريان، 2003.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. مفاتيح العلوم. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. بيروت: دار الكتّاب العربي، 1989.

الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراطها. تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري. الرياض: دار العاصمة، 1416هـ [1995-1996م].

الدوري، عبد العزيز. العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. تحقيق عبد المنعم عامر. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1960.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. العبر في خبر من غبر. تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.].

________. سير أعلام النبلاء. تحقيق شعيب الأرناؤوط [وآخرون]. ط 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

________. العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها. اعتنى به أشرف عبد المقصود. الرياض: دار أضواء السلف، 1995.

________. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.

الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر التيمي. مفاتيح

الغيب. بيروت: دار الفكر، 1981.
الرازي، أحمد بن محمد. كتاب حجج القرآن. تحقيق أحمد عمر المحمصاني الأزهري. ط 2. بيروت: دار الرائد العربي، 1982.
الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي. تحقيق محمد عجاج الخطيب. ط 3. بيروت: دار الفكر، 1404هـ [1983-1984م].
الزاغوني، أبو الحسن علي بن عبيد الله. الإيضاح في أصول الدين. تحقيق عصام السيد محمود. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2003.
الزركلي، خير الدين. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. ط 15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. تحقيق عمار يحياوي. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013.
السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث. تحقيق علي حسين علي. ج 4. القاهرة: مكتبة السنة، 2003.
السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي. حقق أصوله أبو الوفاء الأفغاني. حيدر آباد: اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية، دار المعرفة، 1993.
سعيد بن منصور الخراساني. سنن سعيد بن منصور. تحقيق

حبيب الرحمن الأعظمي. بومباي: الدار السلفية، 1982.
السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين النيسابوري. سؤالات السلمي للدارقطني. تحقيق علي الحميد وخالد الجريس. الرياض: شبكة الألوكة، 1427هـ [2006-2007م].
السمناني، أبو القاسم علي بن محمد بن أحمد. روضة القضاة وطريق النجاة. تحقيق صلاح الدين الناهي. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق. أصول الشاشي وبهامشه عمدة الحواشي: شرح أصول الشاشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي. ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي. منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الاعتصام. تحقيق سليم بن عيد الهلالي. الخبر: دار ابن عفان، 1992.
الشافعي، محمد بن إدريس. جماع العلم. تعليق وتحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية، [د.ت.].
______. الرسالة. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.
______. الأم. أشرف على طبعه محمد زهدي النجار. بيروت: دار المعرفة، 1990.

________. الأم. تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

________. مسند الإمام محمّد بن إدريس الشافعي ويليه ترتيب مسند الإمام. رتبه سنجر بن عبد الله الناصري. حققه وخرجه الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2005.

شاكر الحرستاني، محمود. خراسان. بيروت: المكتب الإسلامي، 1978.

الشالنجي، إسماعيل بن سعد. مسائل الإمام أحمد بن حنبل: رواية إسماعيل بن سعيد الشّالنجي. استخراج وتوثيق عبد الرحمن بن أحمد الجمّيزي. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 2015.

الشامي، مهنّا بن يحيى. مسائل الإمام أحمد بن حنبل الفقهية: رواية مهنّا بن يحيى الشّامي جمعاً ودراسة. جمع ودراسة إسماعيل بن غازي مرحبا. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2010.

شبارو، عصام. قاضي القضاة في الإسلام. ط 2. بيروت: دار النهضة العربية، 1992.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق أحمد فهمي محمد. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

الشيباني، محمد بن الحسن. كتاب الكسب وشرحه للإمام شمس الأئمة السرخسي محمد بن أحمد صاحب المبسوط ويليه رسالة الحلال والحرام وبعض قواعدهما في المعاملات المالية للإمام شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحرّاني الدمشقي. اعتنى بهما عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية؛ بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1997.

_______. الأصل. تحقيق محمد بوينوكالن. بيروت: دار ابن حزم، 2012.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همّام. المصنّف. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. منشورات المجلس العلمي 39. جوهانسبرج؛ كراتشي؛ سيملاك دابهيل: المجلس العلمي، 1970.

الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى. أخبار الراضي بالله والمتقي لله أو تاريخ الدولة العباسية من سنة 322 إلى سنة 333 هجرية: من كتاب الأوراق. تحقيق ج. هيورث دن. ط 2. بيروت: دار المسيرة، 1979.

الصيمري، أبو عبد الله الحسين بن علي. أخبار أبي حنيفة وأصحابه. تحقيق أبو الوفاء الأفغاني. ط 2. بيروت: عالم الكتب، 1985.

ضرار بن عمرو الغطفاني. كتاب التحريش. تحقيق حسين خانصو ومحمد كسكين. بيروت: دار ابن حزم، 2014.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1967.

______. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق عبد الله بن المحسن التركي وعبد السند حسن يمامة. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001.

عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث. دمشق: دار الفكر، 1979.

العزّي، محمد فياض. النزاع بين قادة الجيش الأتراك والخلافة العباسية في ظل الفوضى العسكرية. عمّان: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2017.

العصري، سيف بن علي. القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام. عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2010.

العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو. كتاب الضعفاء الكبير. تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.

العكبريّ، أبو علي الحسن بن شهاب. رسالة في أصول الفقه. ط 2. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010.

العنسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد المصنعي. مصباح الأريب في تقريب الرواة الذين ليسوا في تقريب التهذيب. صنعاء: مكتبة صنعاء الأثرية، 1420هـ [2000م].

عياض، أبو الفضل عياض بن موسى (القاضي). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. تحقيق عبد القادر الصحراوي. ط 2. الرباط: وزارة الأوقاف

والشؤون الإسلامية، 1983.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. قدّم له وحقّق نصه وضبطه وترجمه إلى اللغة الإنكليزية أحمد زكي حمّاد. القاهرة: العالمية للنشر والترجمة والتدريب (سدرة المنتهى). الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، 2009.
الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم. ديوان الأدب. تحقيق أحمد مختار عمر. مراجعة إبراهيم أنيس. القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 2003.
الفاكهي، أبو عبد الله محمد بن إسحق بن العباس المكي. أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه. تحقيق عبد الملك عبد الله دهيش. ط 2. بيروت: دار خضر، 1994.
الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. كتاب العين. تحقيق مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي. سلسلة المعاجم والفهارس. بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د.ت.].
الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي. المعرفة والتاريخ. تحقيق أكرم ضياء العمري. ط 2. إحياء التراث الإسلامي 10. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.
القاضي، أحمد بن عبد الرحمن. مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات: عرض ونقد. الرياض: دار العاصمة، 1416هـ [1995-1996م].
قتادة بن دعامة السدوسي. كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب

الله تعالى. تحقيق حاتم صالح الضامن. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

القفاري، ناصر بن عبد الله بن علي. أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد. ط 2. [د.م.: د.ن.]، 1415هـ [1994-1995م].

الكاساني، أبو بكر بن مسعود. كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

________. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الكرماني، حرب بن إسماعيل الحنظلي. مسائل حرب بن إسماعيل الكرماني (الطهارة والصلاة). نسخها وصححها وقدم لها محمد بن عبد الله السريع. بيروت: مؤسسة الريان ناشرون، 2013.

________. كتاب السنة من مسائل حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني. أخرجه وحققه أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان. بيروت: دار اللؤلؤة للطباعة النشر، 2014.

الكعبي البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد وعبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي (القاضي) والمحسن بن محمد بن كرامة (الحاكم الجشمي). فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. تونس: الدار التونسية للنشر، 1986.

الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد. الانتصار في المسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق عوض بن رجاء بن فريح العوفي. الرياض: مكتبة العبيكان، 1993.

_______. القصيدة الدالية. شرح فضيلة الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك. عناية ياسر بن سعد بدر العسكر. الدمام: دار ابن الجوزي، 1431هـ [2009م].

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. الكافي. بيروت: دار الفجر، 2007.

الكوثري، محمد زاهد. تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1990.

الكوسج المروزي، إسحاق بن منصور. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه. تحقيق خالد الرباط ووئام الحوشي وجمعة فتحي. الرياض: دار الهجرة، 2004.

_______. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه برواية إسحاق بن منصور المروزي. تحقيق محمد عبد الله الزاحم [وآخرون]. 10 ج. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2004.

كوك، مايكل. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي. ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد وعبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي. ط 2. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

لاووست، هنري. نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع. ترجمة محمد عبد العظيم علي. تقديم وتعليق مصطفى حلمي. القاهرة: دار الأنصار، 1979.

________ وأسامة شفيع السيد. «الاضطرابات الدينية في بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين». ترجمة أسامة شفيع السيد. دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية. العدد 4-5 (خريف 2017 - شتاء 2018).

مالك بن أنس (الإمام). المدونة الكبرى برواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم العتيقي. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1324هـ [1906م].

________. موطّأ الإمام مالك. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الإنسانية والخيرية، 2004.

مالكي، محمد خلدون. «تعدد الخلفاء ووحدة الأمة فقهًا وتاريخًا ومستقبلًا». رسالة دكتوراه. قسم الفقه الإسلامي وأصوله. جامعة دمشق. دمشق، سورية، 2010.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وهو شرح مختصر المزني. تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. قدّم له وقرظه محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنّة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. الوصايا: النصائح -

القصد والرجوع إلى الله - بدء من أناب إلى الله - فهم الصلاة - التوهم. تحقيق وتعليق وتقديم عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

المرعشلي، يوسف عبد الرحمن. علم فهرسة الحديث: نشأته، تطوره، أشهر ما دون فيه. بيروت: دار المعرفة، 1986.

المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر. السنة. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الله بن محمد البصيري. الرياض: دار العاصمة، 2001.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. اعتنى به وراجعة كمال حسن مرعي. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

مسلم بن الحجاج القشيري (الإمام مسلم). صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار الحديث، 1991.

المعيقلي، ماهر بن حمد بن محمد. «مسائل الإمام أحمد بن حنبل الفقهية برواية عبد الملك بن عبد الحميد الميموني في ربع العبادات (جمعاً ودراسة)». رسالة ماجستير. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. جامعة أم القرى. مكّة المكرمة. المملكة العربية السعودية. 2004.

المغراوي، أبو سهل محمد بن عبد الرحمن. موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية. القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، 2007.

مقاتل بن سليمان. تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق عبد الله

محمود شحاتة. بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ مؤسسة التاريخ العربي، 2002.

المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. ط 2. ليدن: بريل، 1906.

مقدسي، جورج. الإسلام الحنبلي. ترجمة سعود المولى. راجعه وقدم له رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

المقدسي، المطهر بن طاهر. كتاب البدء والتاريخ. بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، [د.ت.].

المكي، الموفق بن أحمد. مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة. حيدر أباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1321هـ [1903م].

المزيني، عبد الكريم بن محمد بن عبد الرحمن. «مسائل الإمام أحمد بن حنبل برواية عبد الملك بن عبد الحميد الميموني من أول (كتاب النكاح) إلى نهاية (كتاب الجنايات): جمع ودراسة». إشراف سعيد بن درويش الزهراني. رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، تخصص الفقه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 20.

الموسوعة الفقهية الكويتية. ط 2. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983.

مؤلف مجهول. أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده. تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي. بيروت:

دار صادر، 1391هـ [1971-1972م].
النباهي، أبو الحسن علي بن محمد. تاريخ قضاة الأندلس. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980.
النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. كتاب السنن الكبرى. أشرف عليه شعيب الأرناؤوط. حققه وخرج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
النووي، أبو زكريا يحيي بن شرف. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ط 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1929.
الهروي، أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري. كتاب منازل السائرين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
________. كتاب الأربعين في دلائل التوحيد. تحقيق علي ناصر فقيهي. المدينة المنورة: [المؤلف]، 1989.
________. ذم الكلام وأهله. تحقيق أبو جابر عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري. 5 ج. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1998.
هورويتز، نيمرود. أحمد بن حنبل وتشكّل المذهب الحنبلي: الورع في موقع السلطة. ترجمة غسان علم الدين. راجع النص على المصادر وقدّم له رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. المغازي. تحقيق مارسدن

جونس. ط 3. بيروت: عالم الكتب، 1984.

________. فتوح الشام. تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

وكيع، أبو بكر محمد بن خلف. أخبار القضاة. صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه عبد العزيز مصطفى المراغي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1947.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم الأدباء، أو طبقات الأدباء. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.